

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**KATEDRA RELIGIONISTIKY**



## **BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**na téma**


**BEKTÁŠÍJA – JEJÍ DOKTRÍNA A KULTURNĚ-HISTORICKÝ VÝZNAM**

**(The Bektashi order of dervishes – its beliefs and significance in history and culture)**

<b>Vysoká škola:</b>	<b>Univerzita Karlova v Praze</b>
<b>Fakulta:</b>	<b>Husitská teologická fakulta</b>
<b>Katedra:</b>	<b>Katedra religionistiky</b>
<b>Akademický rok:</b>	<b>2005/2006</b>
<b>Jméno a příjmení:</b>	<b>Vít Engelthaler</b>
<b>Studijní obory:</b>	<b>husitská teologie – religionistika</b>
<b>Typ studia:</b>	<b>prezenční</b>
<b>Ročník:</b>	<b>4.</b>
<b>Vedoucí bakalářské práce:</b>	<b>Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.</b>

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím literatury, kterou uvádím v seznamu.

V Praze, 5. dubna 2006



Vít Engelthaler

Považuji za svou milou povinnost na tomto místě poděkovat panu Prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc., za vstřícnost, pečlivé vedení diplomové práce a cenné připomínky k jejímu obsahu.



# Obsah

<b>1. ÚVOD.....</b>	<b>7</b>
<b>2. MYSTIKA V ISLÁMU.....</b>	<b>12</b>
2.1 PODSTATA ISLÁMSKÉ MYSTIKY.....	12
2.2 MYSTICKÁ CESTA.....	15
2.2.1 Zástavky a stavy na mystické cestě.....	16
2.2.2 Mistr a žák.....	21
<b>3. K POZADÍ VZNIKU ISLÁMSKÝCH MYSTICKÝCH ŘÁDŮ.....</b>	<b>25</b>
<b>4. BEKTÁŠÍJA.....</b>	<b>31</b>
4.1 ÚVOD.....	31
4.1.1 Turecké kmeny a jejich první kontakty s muslimy z abbásovske říše.....	31
4.1.2 Příchod tureckých kmenů a politický obraz jejich nového území.....	33
4.1.3 Společenské poměry v říši.....	35
4.1.4 Malá Asie pod vládou Seldžuků.....	36
4.2 HISTORICKÝ VÝVOJ BEKTÁŠÍJE.....	41
4.2.1 Počátky bektášije.....	41
4.2.2 Bektášija v kontextu politických událostí Osmanské říše.....	52
4.2.3 Bektášija mezi léty 1826 a 1925.....	67
4.2.4 Bektášija po zrušení mystických řádů.....	68
4.2.5 Bektášija v Albánii a ve Spojených státech.....	69
<b>5. NAUKY BEKTÁŠÍJE.....</b>	<b>73</b>
5.1 NAUKY SDÍLENÉ BEKTÁŠÍJOU I JINÝMI ŘÁDY.....	73
5.1.1 Koncept mistra.....	73
5.1.2 Nauka o čtyřech branách.....	75
5.2 NAUKY SPECIFICKÉ PRO BEKTÁŠÍJU.....	82
5.2.1 Trojice Alláh-Muhammad-Alí.....	82
5.2.2 Alí - historické pozadí.....	84
5.2.3 Úcta k Alimu z pohledu šiitské a bektášijské tradice.....	86
5.2.4 Úcta ke dvanácti imámům a čtrnácti „nevinátkům“.....	89
5.2.5 Fadlulláh Asterábádí a vliv jeho učení na bektášiju.....	95
5.2.6 Bektášija ve vztahu ke starotureckému šamanismu a ke křesťanství.....	100
5.3 ŘADOVÁ HIERARCHIE.....	101
<b>6. ZÁVĚR.....</b>	<b>106</b>
<b>7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....</b>	<b>110</b>
<b>ZUSAMMENFASSUNG.....</b>	<b>114</b>
<b>SEZNAM PŘÍLOH.....</b>	<b>116</b>

*Motto:*

Vědět znamená pochopit,  
Pochopit, kým máš být.  
Nevíš-li, kdo jsi,  
Nač za věděním se lopotit?

Člověk se učí, aby pochopil,  
Co je Boží Pravda.  
Však nevíš-li, kdo jsi,  
Vniveč přijde všechna snaha.

Neříkej: „Rozumím všemu“,  
Jsem poslušen Bohu svému.  
Nevíš-li, kdo Bůh je,  
Tvá slova vítr rozduje.

Osmadvacet hlásek,  
Jež čteš z jednoho konce na druhý.  
Tu první zveme „alif“,  
Co tím kdo chtěl říct?

Yunus Emre říká,  
Ať dostanu, co chci mít.  
Tou nejlepší věcí vůbec  
Je nalézt absolutní klid.

**Yunus Emre**  
(turecký mystický básník)

# 1. ÚVOD

Snad každý stoupenec nějakého náboženství (*dín*) se snaží být ve svém životě co nejblíže Bohu (*al-Iláh* nebo *Alláh*). Existuje více způsobů, jak tohoto cíle dosahovat. V islámu tak lze činit co nejsvědomitějším dodržováním šari'ý. Arabský výraz *šari'a* (případně *šar'*) označuje celý komplex islámských předpisů, které se opírají o ustanovení Koránu i *sunnu* jako dvou hlavních zdrojů islámského práva.<sup>1</sup> Muslimové věří ve věčnost, Božský původ šari'ý, a proto považují její autoritu za nezpochybnitelnou a její dodržování za závazné pro každého muslima. Nicméně zpočátku se šari'a na území islámu uplatňovala jen zvolna, nejednotně a pochopitelně vyvstala potřeba ji utřídit. Tento soubor islámských předpisů byl postupně rozpracován právníky (*faqíh*, pl. *fuqahá'*) do rozsahu, který umožňoval a stále umožňuje upravit muslimův život ve všech jeho dimenzích. V průběhu 9. a 10. století se pak v islámu ustavily čtyři dodnes existující právní směry (*madhab*, pl. *madáhib*),<sup>2</sup> neboť již tehdy v otázce přístupu k islámskému právu existovaly odlišné názory.

Ale tak jako se muslim může přibližovat k Bohu realizací šari'ý v duchu koncepcí jednotlivých právních škol, tak může jít ještě cestou jisté spirituální nadstavby, latinsky *via mystica*. Lidé s hlubší zbožností (*taqwá*) tvoří součást islámu od jeho samotného počátku a právě pro jejich silnější víru se jim říkalo *násik* (pl. *nussák*). Životní postoj

---

<sup>1</sup>) Korán - zvaný arabsky *al-Qur'án*, někdy také *al-Kitáb* (tj. Kniha) - chápou muslimové jako věčné, nestvořené slovo Boží, jež bylo doslovně zjeveno Proroku Muhammadovi prostřednictvím archanděla Gabriela. Z tohoto důvodu mu v islámu přísluší nejvyšší autorita. Korán odhaluje některé danosti, osvětluje postavení člověka ve světě, jeho vztah k Bohu, sobě samému i ostatním lidem a současně stanovuje pravidla, jimiž se má muslim i islámská obec (*umma*) jako celek v životě řídit. Tato pravidla však formuluje obecně a již v době Proroka přinášel každodenní život celou řadu nových situací a vztahů, se kterými si muslimové neuměli jen na základě koránských ustanovení správně poradit, a docházelo k nejednotné interpretaci Koránu. Muslimové si tedy za vzor jednání v rozličných životních situacích vzali chování Muhammada, tj. jeho výroky (*qawl*) a činy (*fi'l*), neboť on byl jako Posel Boží (*rasúlu 'lláh*), příjemce Božího zjevení, schopen jednotlivé situace v praxi náležitě zvládnout. Jeho jednání znamenalo v jistém smyslu konkretizaci obecných koránských zásad a jejich praktickou aplikaci. Muhammadův osobní a neomylný příklad, označovaný termínem *sunna* (znamenalo původně *zvyklost*), byl považován a dodnes se stále považuje za *tradici* (tato tradice však zahrnuje i jednání Prorokových druhů (*asháb*, *sahába*) - tj. těch, kdo žili v Prorokově společnosti a byli svědky jeho jednání) hodnou následování. Konečně i v Koránu se praví: *A věru máte nyní v poslu Božím příklad překrásný pro každého, kdo doufá v Boha a v den poslední a kdo Boha hojně vzpomíná.* (33:21).

Vedle Koránu vlastně tvoří sunna druhý zdroj či souhrn závazných islámských norem, práva. Sunna je podepřena zprávami - *vyprávěními* o Prorokových výrocích a činech (tzv. *hadíthy*, z ar. *hadíth*, pl. *ahádíth*), které se šířily ústně a poté písemně. V průběhu času byly sbírány, různě tříděny a z hlediska spolehlivosti pečlivě prověřovány. Zprávy vyhovující všem kritériím byly nakonec v 9. století kodifikovány v šesti sbírkách, známých jako „šest knih“ (*al-kutub as-sitta*). Srov.: KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*.; KŘÍKAVOVÁ, A. a kol.: *Islám - ideál a skutečnost*.

<sup>2</sup>) 1. Hanafijský madhab: zal. Abú Hanífa (z. 767), rozšířený např. v Sýrii, Iráku či Turecku; 2. Málíkovský madhab: zal. Málík ibn Anas (z. 795), rozšířený např. v severní Africe; 3. Šáfi'ovský madhab: zal. Muhammad ibn Idrís aš-Šáfi'í (z. 820), rozšířený např. v Egyptě či Indonésii; 4. Hanbalovský madhab: zal. Ahmad ibn Hanbal (z. 855), rozšířený hl. v Saúdské Arábii. Dále k problematice viz: KROPÁČEK, L.: *ibid.*, zejm. s. 117 - 146.

těchto věřících se navenek projevoval různě, a tak se postupem doby etablovalo více termínů, jimiž bývají označováni - například *asketa* (*záhid*), *plačivec* (*bakká'*),<sup>3</sup> *chudás* (*faqír*) nebo *žebrák* (per. *derviš*). Na východě - přibližně v oblasti Chorásánu - se užívá rovněž výrazu *mudrc* (*hakím*). Pro pokročilého mystika, který dosáhl spirituálního poznání (*ma'rifa*), se později ujalo ještě označení „znalec Boha“ (*‘aríf*). Islámská mystika si vůbec časem vytvořila poměrně velký pojmový aparát, s nímž tato práce v jisté míře svého čtenáře rovněž seznamuje.

Fenomén, o němž zde hovoříme, existoval v rámci islámu už v době Proroka Muhammada (z. 632). V té době se však týkal spíše jen jednotlivců, kteří se ve své zbožnosti často rozhodli pro život v odříkání. Takový postoj pramenil jednak z jejich náboženské horlivosti, podnícené tíživým svědomím i obavou z Boží odplaty. V případě dalších přispěl také vývoj v tehdejší islámské obci (*umma*), kdy se její mnozí příslušníci zejména po smrti Muhammada odchylovali od jeho slov a zapomínali na střidmost a solidaritu s chudými. Mnoho muslimů si v té době při dobytelských akcích vedených i pod vlajkou islámu přišlo k nemalému majetku, který hleděli dále rozšiřovat. Obklopovali se přepychem a oblékali do drahých šatů. Neustále se rozmáhající světské počínání společnosti znepokojovalo na druhé straně stále více lidí a právě někteří z nich se na protest rozhodli pro život v ústraní.<sup>4</sup> Pochybovali o smysluplnosti lpění na materiálních hodnotách tohoto světa a raději se snažili více rozvinout svůj vztah k Bohu a ještě výše k Němu povznést svoji duši (*nafs*). Paleta způsobů, jak toto úsilí podporovat, získala časem na opravdové pestrosti. Zpočátku však spíše převládala intenzivní četba a recitace Koránu (odtud se jim také říkalo *qári'*, tj. horlivý čtenář Koránu)<sup>5</sup> a - jak jsem již naznačil - pěstování askeze (*zuhd*). V souvislosti s odříkáním jídla začali později někteří také dodržovat tzv. *sawm dá'údí*. Jde o stravovací režim, jenž se nepřikláněl ani k přijímání jídla v obvyklých intervalech, ale ani k jeho naprostému odmítnutí. Střídavě se jeden den držel půst a ten se na druhý den zase

<sup>3)</sup> Prorok prý řekl: „Kdybyste věděli, co vím já, pak byste se málo smáli a hodně plakali.“ Svět a jeho jen zdánlivé hodnoty mystiky velmi rmoutil a doháněl k slzám. Právě to byl důvod, proč z něj mystikové hledali úniku, jak o tom bude ještě níže řeč. In: SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.*, s. 56. Cit. podle: FURÚZÁNFAR, Badí'uzzamán: *Ahádíth-i mathnawí*.

<sup>4)</sup> GOLDZIER, I.: *Vorlesungen über den Islam.*, s. 148.

<sup>5)</sup> Výraz *Korán* jako počestělá forma arabského slova *al-Qur'án* i arabský výraz *qári'* (chápaný zde jako terminus technicus; stejným termínem jsou dnes označováni také zkušení recitátoři Koránu) jsou odvozeny od arabského kořene *q-r-'* souvisejícím se čtením, ale i recitováním či přednášením. Slovo *Korán* označuje zjevené slovo Boží a znamená přednes (rozuměj slova Božího). Muslimové považují jazyk a styl Koránu za krásný, dokonalý, zcela jedinečný, nenapodobitelný a jeho recitace je pro ně spojena i s estetickým prožitkem. K tomuto tématu lze vřele doporučit: KERMANI, N.: *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran.*, C.H.Beck Verlag, München: 2000.

přerušil. Cílem bylo, aby si tělo nezvyklo ani na jeden z těchto stavů. Jídlo však muselo být rituálně čisté a i tak je asketové přijímali jen v nezbytně nutném množství.

Tito „předchůdci mystiků“ na sobě obvykle nosili hrubé vlněné roucho, které je mělo navenek odlišovat od lidí žijících v blahobytu a oblékajících se do pohodlných šatů. Právě od arabského substantiva *súf*, tj. *vlna*, z níž byla ušita roucha těchto asketů, byl později odvozen arabský název pro celou islámskou mystiku, *tasawwuf* (k tomu viz dále). Nutno říci, že tehdejší společnost na ně hleděla s jistým nepochopením a přes prsty. Zbožní asketové však své praktiky nevnímali jako nepřirozené nebo dokonce rouhačské, neboť podle jejich představ byl již sám Prorok velkým mystikem, jemuž se podařilo proniknout do bezprostřední blízkosti Boží, a oni se jen snažili tomuto vzoru přiblížit.<sup>6</sup> Ale jak jsem již uvedl, v té době bylo možné mluvit spíše o jednotlivcích.

---

<sup>6</sup> Narážka na tzv. Muhammadovu noční cestu do Jeruzaléma (*isrá'*) a následný výstup do nebes (*mí'rádž*). Jde o mystickou interpretaci prvního verše (*ája*, pl. *áját*) koránské súry (*súra*, pl. *suwar*) Noční cesta: *Sláva tomu, jenž za noci přenesl služebníka Svého z Posvátné mešity* (al-Masdzid al-harām, tj. Ka'ba v Mekce, viz např. 2:139,144) *do mešity nejvzdálenější* (al-masdzid al-aqsá), *jejíž okolí jsme požehnali, abychom mu ukázali některá Svá znamení. A On věru slyšíci je a jasnozřivý.* (17:1). Tento verš však bývá různě interpretován, neboť není zcela jasné, kde se měla „mešita nejvzdálenější“ nacházet. Po dlouhou dobu se proto na toto téma vedly diskuse. Někteří se domnívali, že v Jeruzalémě (ar. původně *Ílijá*, *madínat bajt al-maqdis* [Aelia, město Chrámu], dnes *al-Quds* [tj. Svatost, Svaté (město)]; hebr. *Jerušalajim* [tj. „Město míru“]), jiní zase říkali, že v nebi. V každém případě nakonec převážil názor ve prospěch Jeruzaléma, kde skutečně dodnes v tzv. posvátném okrsku (*al-haram aš-šaríf*) na Chrámové hoře stojí mešita al-Aqsá.

Podle jedné z tradic Prorok zakusil v závěru svého pobytu v Mekce stav extatického vytržení (*wadžd*) nebo měl sen, ve kterém měl za doprovodu archanděla Gabriela (ar. Džibríl/Džibrá'il/Džabr'íl) podniknout na okřídleném koni Buráqovi cestu do „mešity nejvzdálenější“ (tzv. *isrá'*). Zde, v posvátném okrsku, měl v noci 27. radžabu vystoupit do nebes (tzv. *lajlat al-mí'rádž*) a tam se setkat s Bohem a pomodlit s ostatními proroky (ar. *nabí*, pl. *anbijá'*; per. *pejghámbar*, tur. *peygamber*). Rovněž zde měl od Boha obdržet předpisy, na jejichž základě bylo poté zavedeno pět denních modliteb (ar. *salát*, per. a tur. *namáz*). V této souvislosti se také traduje, že původně Bůh uložil muslimům konat padesát modliteb denně. Na Mojžíšovu radu však Muhammad žádal Boha, aby jejich počet snížil.

Nikomu se nepodařilo dostat k Bohu blíže, a právě proto se mystikové snaží - ještě s větším úsilím než je obvyklé - následovat Muhammadův příklad (tzv. *imitatio Muhammadi*), tj. jak žil a co hlásal. Zde zmiňovanou cestu do nebes vnímají jako předobraz pro vlastní výstup k Bohu. Je to jistě chvályhodný cíl, který však v podstatě zůstává nedostižitelný, neboť Muhammad byl Posel Boží (*rasúlu 'lláh*), jenž zakončil řadu všech předchozích proroků (mezi ně patří např. Adam [ar. Ádam], Noe [ar. Nuh], Abrahám [ar. Ibráhím], Lot [ar. Lút], Izmael [ar. Ismá'il], Izák [ar. Isháq], Jákob [ar. Ja'qúb], David [ar. Dáwúd], Šalomoun [ar. Sulajmán] či Jan Křtitel [ar. Jahjá; arabští křesťané říkají Júhanná al-Ma'madání]). V popředí mezi nimi stojí Mojžíš (ar. Músá) a Ježíš (ar. 'Ísá), neboť jim Bůh seslal svůj Zákon - nejprve jako Tóru (*tawráť*), resp. Starý zákon (*al-ahd al-atiq*), a poté jako Evangelium (*indžíl*). Uvedeným prorokům se tedy Bůh sice zjevoval, ale Jeho Zákon zůstal pokaždé nepochopen, byl překroucen a odmítnut. Islám je i navzdory tomu uznává, protože i jim se dostalo zjeveného poznání (*wahý*). Bůh si však vyvolil Muhammada jako proroka nového a současně posledního, po němž již žádný jiný prorok nepříjde. Muhammad tedy představuje poslední článek celé prorocké řady, neboť nové zjevení, které mu seslal Bůh a které poté šířil, je konečné a nepokazitelné. Z tohoto důvodu je Muhammad označován za „pečeť proroků“ (*chátim al-anbijá'* nebo *chátam an-nabijín*), jak se praví i v Koránu: *A Muhammad není otcem žádného muže z vás, ale je poslem Božím a pečeti proroků. A Bůh je vševědoucí o věci každé.* (33:40). Muslimové také věří, že jej Bůh stvořil ze Svého světla jako prvního; ostatně sám Muhammad prý řekl: „Byl jsem Prorokem, ještě když byl Adam mezi hlinou a vodou [z nichž byl stvořen].“ Všechny tyto okolnosti mu zajišťují v rámci celého stvoření (*chalq*) zcela výsadní postavení, jež ho posouvá blíže k Bohu. Vzhledem k uvedenému je Muhammad považován za tzv. dokonalého člověka (ar. *al-insán al-kámil*, tur. *insan-i kâmil*). In: SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 305 (cit. podle: FURÚZANFAR, Badí'uzzamán: *Ahádith-i mathnawí.*), 311 - 312.

Pokud dnes hovoříme o islámské mystice, pak na máme na mysli proud, který sice vzešel z dosavadního - převážně asketicky zaměřeného - směru, ale jehož obsah byl posunut do jiné roviny. Tento proud se v rámci islámu stával zřetelným až v průběhu 8. století, kdy se na poli islámské mystiky začaly utvářet první směry. Mystika se začala v islámu výrazně prosazovat a tematizovat od 9. století díky mnoha významným osobnostem, které sepisovaly významná díla, rozvíjely její pojmový aparát i metody vedoucí k cíli. Vznikaly první definice islámské mystiky a docházelo k formulacím jednoho z jejích ústředních témat, tj. *lásky*. Obojí zřejmě jako první artikuloval Ma'aruf al-Karchí z Bagdádu (z. 815). Mystika podle něj „znamená pochopit pravdy a vzdát se toho, co je v rukou lidí.“ Prohlásil také, že „lásce se nelze naučit od lidí - je to jeden z darů Boha, který přichází z Jeho milosti.“<sup>7</sup> Další osobnosti, jež přispěly k celkové konsolidaci mystiky v islámu, zmíním dále ve druhé kapitole. Nyní ještě uveďme, že islámská mystika se vyvíjela pod vlivem například křesťanství, novoplatónské filosofie, gnóze nebo buddhismu.<sup>8</sup>

Svého vrcholu dosáhla ve 12. až 15. století. V této době již představovala integrální součást islámu: měla jasně vymezený cíl, tj. poznání Pravdy (rozuměj Boha), a vypracované metody, jak jej dosáhnout. Zájem vydat se na „mystickou cestu“ se stále zvyšoval a bylo možné jej zaznamenat po celém území islámu. Právě do tohoto období spadá rovněž vznik mnoha mystických bratrstev, v nichž se dodnes zájemci sdružují, aby svého cíle dosáhli pod vedením zkušeného mistra a za užití specifických metod, které jim vyhovují.

Tato práce si klade primárně za cíl představit svému čtenáři *bektášiju*. Jde o jeden z islámských mystických řádů, který se začal konsolidovat ve 13. století na území pozdější Osmanské říše. Bektášiji v historii hrozil úplný zánik, nicméně řád se zachoval až dodnes. S jeho stoupenci se můžeme setkat především v Turecku, Albánii Makedonii nebo ve Spojených státech. Bektášija má pochopitelně svá doktrinní specifika, ale

---

K tématu Muhammadovy noční cesty do Jeruzaléma a jeho následného výstupu do nebes lze mj. vřele doporučit tuto studii: SCHRIEKE, B.: *Die Himmelsreise Muhammeds.*, in: *Der Islam: Zeitschrift für die Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 6 (1916), s. 1- 29.

<sup>7)</sup> In: NICHOLSON, R.: *A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism.*, s. 307, 331. Cit. podle: 'ATTAR, Fariduddin: *Tadhkirat al-awlijá'* [Zápisky o světcích].

<sup>8)</sup> Otázka těchto vlivů je dodnes předmětem badatelských výzkumů, které nepřinášejí definitivní stanoviska. Vzhledem k šíři daného tématu zde případného zájemce o toto téma odkazují alespoň výběrově na následující literaturu: ANDRAE, T.: *Islamische Mystiker.*, Stuttgart: 1960, zejm. s. 13 - 43. (poměrně detailní výklad vztahu islámu a křesťanství); ARBERRY, A.J.: *An introduction to the history of Sufism.*, Oxford: 1942.; GOLDZIEHER, I.: *Vorlesungen über den Islam.*, Heidelberg: 1925. (rámcově); HARTMAN, R.: *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums.*, in: *Der Islam: Zeitschrift für die Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 1916, s. 31 - 70.; NICHOLSON, R.: *A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism.*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 303 - 348.

základní myšlenku islámské mystiky sdílejí v podstatě všechny řády. Toto společné pozadí tedy nelze přejít bez povšimnutí, a proto je v našem případě nutné seznámit se alespoň rámcově s islámskou mystikou jako celkem. Teprve poté bude vhodné zacílit náš pohled přímo na bektášíju.

## 2. MYSTIKA V ISLÁMU

### 2.1 PODSTATA ISLÁMSKÉ MYSTIKY

Mystika představuje fenomén, který v příznačné podobě existuje prakticky ve všech náboženstvích. Jak už jsem naznačil, rovněž v islámu je mystika ve své podstatě projevem velmi niterné spirituality a hluboké lásky k Bohu (*hubb* nebo *mahabba*), k Němuž se mystik snaží co nejvíce přiblížit, ideálně s Ním splynout (*faná'*) a setrvat v Něm (*baqá'*). Tohoto cíle je možné dosáhnout ve stavu extatického vytržení (*wadžd*), kterého mystik dosahuje obvykle pomocí vypracované metodiky. Nelze jednoznačně zodpovědět otázku, co přesně mystikové v těchto vrcholných okamžicích zakoušejí, a je třeba přiznat, že se pohybují ve sféře, kterou není možné rozumově plně uchopit, ani pouhými slovy adekvátně popsat, natož vědecky zkoumat. Jde o zkušenosti existenciálního rozměru, mimořádné kvality, které nelze běžně zakusit. Často jsou popisovány jako „nadzvednutí závoje smyslového vnímání“ (*kašf*), kdy mystik - zbaven pout k tomuto světu - nahlédne do Božího světa a tak jakoby odkryje určité tajemství, řecky *mysterion*, které zůstává očím běžně skryté a o kterém se nemluví. Odtud také pochází výraz *mystika*, odvozený od řeckého slovesa *myein*, jež znamená tolik co „zavřít oči“ nebo „držet jazyk za zuby.“

Islámský mystik směřuje k cíli, který se nazývá *tawhíd*. Tento výraz je derivací arabského kořene *w-h-d*, jenž souvisí se *sjednocováním*, *spojováním*, resp. *jednotou*, *jedností*. *Tawhíd* se překládá jako *sjednocení* i jako *monoteismus*, a proto jej muslimové obvykle používají k označení islámu jako monoteistického náboženství. Myšlenku *jednosti* Boží, tj. že není božstva kromě Boha, vyznávají pronášením šahády. Islámští mystikové však *tawhíd* chápou v poněkud rozšířeném smyslu. Věří, že celý vesmír a vše, co v něm existuje (včetně lidí), původně tvořil s Bohem vnitřně nerozlišenou *jednotu*, kterou s Ním v jistém smyslu tvoří i nadále. Jsou přesvědčeni, že On je skutečný Stvořitel (*al-Cháliq*) a že veškeré stvoření (*chalq*) vychází pouze z Něj, a proto je na Něm také bytostně závislé. Bůh jako skutečné Bytí (*wudžúd*) je pramenem či zdrojem bytí ostatního. Toto bytí je však ve srovnání s pravým Bytím pouze zdánlivé, jak ještě vysvětlím v následujícím textu.

Názory běžných muslimů se v otázce stvoření světa a postavení člověka v něm rozcházejí s názory mystiků. Muslimové běžně věří, že svět byl stvořen z ničeho a věcem do jisté míry neupírají jejich skutečnou existenci. Avšak mystikové se domnívají, že celý vesmír a potažmo všechny věci v něm obsažené jsou ve své podstatě



věčné jako sám Bůh, neboť v Něm už před stvořením existovaly jako nerozlišené a nadčasové ideje, jež se začaly rozvíjet až z vůle Boží. Tímto „rozvinutím“ se rozumí akt stvoření, který si mystikové představují jako postupný tvořivý proces, jako emanaci (*fajd*) - vyzařování z Božské podstaty. Celý vesmír v sobě vzhledem ke svému původu nese Boží stopy a s Bohem vlastně stále tvoří *jedno*, neboť - řečeno slovy Plótina - „Jedno [rozuměj Bůh] je všemi věcmi a žádnou z nich.“ Je totiž počátkem všech věcí, nikoliv však všemi věcmi <jako rozdělené>; *všechny věci* jsou ovšem oním způsobem <jako jejich počátek>, protože jako by leží *tam*, nebo spíše *tam* ještě nejsou, nýbrž teprve budou.“<sup>9</sup> Z tohoto důvodu mystikové s tak velkou oblibou citují koránský verš „Bohu náleží východ i západ, a ať se obrátíte kamkoliv, všude je tvář Boží. A Bůh věru je všezahrnující, vševědoucí!“ (2:109). Tawhíd tedy znamená jednotu veškerenstva s Bohem a že je v Bohu zahrnuto.

Stvoření - veškeré „existující“ věci v procesu tvoření pozbyly kvality, které jim v Bohu (ještě) jako nerozlišeným („ne-jsoucím“) náležely. Bůh je však transcendentní,<sup>10</sup> a proto celý tvořivý proces spočíval v několika nutně sestupných emanacích, v nichž se podíl pravého Bytí postupně snižoval. Vlastnosti jakými jsou skutečnost, absolutnost a dokonalost patří jen Bohu. Z tohoto důvodu mystikové tvrdili, že celý svět je pouhým odleskem či zrcadlem Boha a že ve skutečnosti existuje jen zdánlivě. Pro mystiky tudíž představuje opravdové Bytí (*wudžúd*) jedině Bůh, neboť z Jeho podstaty původně všechno vzniklo. Mystik se proto snaží dosáhnout původní *jednoty* s Bohem (*tawhíd*). Usiluje nejen o „návrat“ (*ma'ád*) k Bohu, tj. dosažení stavu rozplynutí (*faná'*), ale i setrvání v Něm (*baqá'*). Cílem je „od-jsoucnění“ sebe sama - návrat do stavu, ve kterém existoval ještě předtím, než byl stvořen, tj. do stavu „ne-bytí“ či „preexistence.“ Alegorickým výkladem (*ta'wíl*) našli mystikové oporu pro tyto myšlenky i v následujícím koránském verši: „My Bohu patříme a my k Němu se navrátíme!“ (2:151). Tohoto cíle dosahují zmíněnou *láskou*, která je lidem vlastní právě proto, že je vlastní i Bohu, jenž stvořil člověka podle obrazu Svého.<sup>11</sup> Jako takovému přísluší člověku v rámci stvoření nejvyšší místo. Mystik si uvědomuje všechny výše popsané souvislosti a svému cíli podřizuje celý svůj život.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> PLÓTÍNOS: *O klidu: O vzniku a řádu věcí, které následují po Prvním.*, s. 173.

<sup>10</sup> Srov. např. s koránskou súrou Kráva: „Trůn Jeho obepíná nebesa i zemi a střežení jich mu potíže nečiní - On vznešený je a mohutný!“ (2:255).

<sup>11</sup> Srov. např. s koránskou súrou Sád: „...když Pán tvůj pravil andělům: Já smrtelníka z hlíny vytvořím, a až jej vyrovnám a vdechnu mu něco z ducha Svého, padněte na zem klaníce se před ním!“ (38:71-72).

<sup>12</sup> K tomuto tématu celkově lze mj. vřele doporučit: GRAMLICH, R.: *Der eine Gott: Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus.*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 1998.

Konkrétní představy o způsobu dosahování tohoto cíle jsou přitom determinovány v duchu vnitřní náplně náboženství, k němuž se mystik hlásí.<sup>13</sup>

Tak, jako se židovská mystika ve své podstatné části nazývá *kabala*, lze většinu formací v rámci islámské mystiky zahrnout do celku, který se označuje arabským substantivem *tasawwuf*. V běžné praxi se však setkáme zejména s dvěma termíny odvozenými od stejného kořene. Prvním z nich je *súfismus*, výraz svým tvarem evropeizovaný a označující islámskou mystiku obecně, a druhým *súfi* jako označení islámského mystika. O původu slova *tasawwuf* se po jistou dobu diskutovalo a existovalo několik teorií. Například se mělo zato, že má kořen v arabském substantivu *safá*, (tj. čistota) nebo v řeckém adjektivu *sofos* (tj. moudrý). Nicméně tyto hypotézy jsou dnes již překonány a namísto nich se obecně přijímá vysvětlení, že základem je arabské substantivum *súf*, tj. vlna.<sup>14</sup> Jak už jsem výše uvedl, první „mystikové“ dodržovali askezi, více se věnovali četbě a recitaci Koránu a navenek se vyznačovali svým vlněným rouchem. Ale bylo by pochopitelně zavádějící, kdybychom myšlenku súfismu - jak jej známe dnes - redukovali pouze na tyto tři prvky. A tak to také cítily i mnohé význačné osobnosti islámské mystiky, jakými byl především Abú-l-Qásim al-Džunajd (z. 910), který prohlásil: „Súfismus neznamenaá hodně se modlit a držet půst, nýbrž jistotu srdce a velkomyslnost duše.“<sup>15</sup> Mnohým z nás možná více známější mystik Mawláná Džaláluddín Rúmí (z. 1273) zase chápal súfismus jako „nalézání radosti v srdci, když se blíží čas trápení.“<sup>16</sup>

V současné době je ovšem možné se v Evropě i v Severní Americe setkat s lidmi, kteří sami sebe také nazývají *súfi*. K islámu se však v žádném směru nehlásí a spíše stavějí na ideálech hláсанých hnutím New Age a na myšlenkách postmodernismu.<sup>17</sup>

<sup>13)</sup> Například křesťanská mystika je praktikována ve víře ve sv. Trojici (ar. *tathlith*) a je označována jako christologická, neboť mystik zde co nejvěrněji sleduje příklad lásky a utrpení Ježíše Krista (ar. *Ísá* nebo *al-Masíh*, tj. „Pomazaný“, Kristus). Je přesvědčen, že právě tak se Bohu může přiblížit. Známe případy, kdy se jedinci v extatických okamžicích hlubokého prožitku Kristova utrpení na kříži objevila na těle tzv. stigmata. V roce 1224 se to stalo například sv. Františkovi z Assisi během modliteb na hoře La Verna.

<sup>14)</sup> Výrazy *tasawwuf*, *súf*, *súfi*, *mutasawwif* (označení toho, kdo se pokouší stát mystikem) či *mustawif* (označení toho, kdo jen předstírá, že je mystikem) představují různé derivace arabského kořene *s-w-f*, jenž především označuje osobu, která na sobě nosí vlněný šat. Výraz *súfi*, jako označení mystika, měl zpočátku pejorativní nádech, což jistě souviselo s tím, jak tehdejší společnost mystiky vnímala. K jistému narovnání v tomto směru došlo až v 9. století.

<sup>15)</sup> SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 31. Cit. podle AL-QUŠAJRÍ, Abú-l-Qásim: *Ar-rasá'il al-qušajríja* [*Al-Qušajríoia psaní*].

<sup>16)</sup> SCHIMMEL, A.: *ibid.*, s. 34. Cit. podle RÚMÍ, Džaláluddín: *Mathnawí-i ma'nawí* [*Dvojperší vnitřního smyslu*].

<sup>17)</sup> FORWARD, M.: *Mohammed - der Prophet des Islam. Sein Leben und seine Wirkung.*, s. 69 - 70.

## 2.2 MYSTICKÁ CESTA

V předchozích odstavcích jsem se krátce zmínil o cíli mystika, jenž tkví ve splnutí s Bohem a setrvání v Něm. Bůh bývá často popisován jako *Světlo (an-Núr)*,<sup>18</sup> k němuž se mystik snaží co nejvíce přiblížit. A čím více je sůfi schopen odpoutat od jen zdánlivých hodnot tohoto světa, potlačit ve své duši (*nafs*) nízké a škodlivé pudy a transformovat své nedokonalé Já v dokonalejší, tím dosažitelnější se pro něj cíl stává. Adept však musí urazit dlouhou a obtížnou cestu a zkušenosti mystikové časem vypracovali metodický postup, kterého je třeba se držet při putování (*sulúk*) po tzv. mystické cestě (ar. *taríqa*, tur. *tarikát*, lat. *scala perfectionis*),<sup>19</sup> s níž se nyní v obecném rámci blíže seznámíme.

Mystikové *taríqu* skutečně vnímají jako stezku, která směřuje vzhůru k nebesům, a podle nich si ji lze představit i schematicky. Obvykle se hovoří o třech etapách či stupních, které v 6. století na půdě křesťanské mystiky vymezil Dionysios Areopagita (údajně syrský mnich) a které byly následně rozpracovány. Uvádějí se tyto fáze:

- via purgativa (cesta očistění)
- via illuminativa (cesta osvětlení)
- unio mystica (mystické sjednocení).

O prvním stupni (lat. *via purgativa*) se hovoří jako o očistění, kdy se v mystikovi probudí vůle k radikální změně svého života, který jej přestává inspirovat. Budoucí mystik cítí, jako by jeho spirituální život postrádal jiskru. Neskládá však ruce v klín, nezůstává v přístupu k životu laxní, neboť závěry, k nimž ve svých úvahách dochází, mají pro něj vážně znepokojující rozměr. Uvedl jsem, že řešení situace bývá radikální: mystik obvykle svůj dosavadní život od základu změní a aby se od něj mohl očistit, musí svůj nový život vystavět na zcela nových základech. Proto se stává, že například opouští svou rodinu a dobrovolně se vzdává veškerého blahobytu, který si mnohdy pracně budoval. Nyní totiž touží po blahu jiné povahy. Od nízkých pozemských, materiálních hodnot směřuje k vyšším a ubírá se k Bohu jako hodnotě par excellence.

<sup>18)</sup> Viz např. koránskou súru Světlo (*An-Núr*) obsahující tzv. „verš světla“ (*ájat an-núrí*): „A Bůh je světlem nebes i země. Světlo Jeho podobá se výklenku, v němž hoří lampa, a lampa je v nádobě skleněné. A nádoba skleněná se podobá hvězdě zářící; a je zapalována ze stromu požehnaného, stromu olivového, jenž není ani východní, ani západní, a olej jeho lehko vzplane, i když se ho nedotkne oheň žádný. A je to světlo na světě! A Bůh vede k světlu Svému, koho chce, a Bůh uvádí lidem podobenství různá. Bůh vševědoucí je o věci každé.“ (24:35).

<sup>19)</sup> Výraz *taríqa* se obvykle překládá jako *cesta*, *způsob*. Zejména od 12. století, kdy už se v rámci islámské mystiky začaly utvářet řády ve větší míře, se však tento výraz používá také ve významu *mystické bratrstvo*.

Volně se tak dostává na cestu osvětlení (*via illuminativa*), na níž „je obdařen láskou a vnitřním poznáním.“ Pro mystika je tento stupeň velmi náročný, neboť zde prochází iracionálními duševními stavy, jež častokrát sám není schopen srozumitelně interpretovat. Na cestě osvětlení se jedinec zbavuje posledních pout, která ho dosud svazovala. V této fázi dochází rovněž k náhlým a krátkým kontaktům s Bohem, často provázeným silným osvětlením světlem, které Bůh vyzařuje a které se pro mystika stává obrovským zdrojem nové energie.

Poslední etapa cesty se nazývá *unio mystica* nebo také *visio beatifica*. Dochází k naplnění mystikova úsilí, neboť našel Boha. Vlastní cíl ovšem nespočívá jen v Jeho nalezení (*wadžd*), ale i ve splynutí s Ním (*faná'*) a v setrvání v Něm (*baqá'*). Mystik poznává Pravdu, tj. Boha, s Nímž vše tvoří dokonalou jednotu a je v Něm zahrnuto (*tawhíd*).

Také v sufismu nacházíme schéma podobné křesťanskému členění.

- šarí'a
- taríqa
- haqíqa

Pojem *šarí'a* jsem už krátce vyložil a v téže souvislosti rovněž uvedl, že mystika je chápána jako jakási spirituální nadstavba šarí'y. To znamená, že jedinec, který putuje po mystické cestě (tzv. *sálik*), nepřestává plnit své náboženské povinnosti jako ostatní muslimové. Islámské právo se svými předpisy pro něj zůstává stále stejně závazné a slouží mu jako odrazový můstek pro další výstup k Bohu, mající také přízvisko Pravda (*al-Haqq*). Bez dodržování šarí'y by tedy pro něj mystická cesta (*taríqa*) vedoucí k poznání pravdy (*haqíqa*) zůstala nepřístupná. Z náboženských povinností, které muslimovi ukládá islám, se mystikové vždy alespoň snažili dodržovat půst (*sawm* nebo *sijám*), vykonat pouť do Mekky (*hadždž*), řádně provádět modlitbu (ar. *salát*, per. a tur. *namáz*) a recitovat Korán.

### 2.2.1 ZASTÁVKY A STAVY NA MYSTICKÉ CESTĚ

Mystickou cestu jsme si právě představili v jejích třech základních fázích. Ale aby naše představa byla ucelenější, je třeba na *taríqu* pohlédnout i z jiné perspektivy. Tento pohled bude do jisté míry detailnější a méně schematický. Seznámíme se s některými zastávkami a stavy, kterými mystik na své cestě k Bohu prochází a jejichž dosažení ho posouvá kupředu. Je však třeba mít na paměti, že kolem systému zastávek a stavů, resp. jejich počtu a pořadí, se nikdy nevytvořilo jednoznačné paradigma, závazné pro

každého mystika, neboť do průběhu cesty rozličnými způsoby zasahuje Bůh. Mystikova pouť tak má vždy individuální konturu. Na cestě jsou však tři základní milníky (*pokání*, *důvěra v Boha* a *chudoba*), kolem nichž musí vždy každý súfi projít. Stále hovoříme o mystické cestě, a proto je možné v pozadí výkladu následující látky rozpoznávat rysy tří výše načrtnutých stupňů.

Začneme zastávkami (*maqám*, pl. *maqámát*). Každá zastávka je spojena s určitým stavem, kterého lze dosáhnout svým vlastním - třeba asketickým - úsilím. Je to záležitost cviku a takový stav má proto trvalý charakter. Zastávky jsou odstupňované a nedosahuje-li mystik stavu, jenž je s konkrétní zastávkou spojen, nemůže pokročit dále. Do této kategorie patří především zmíněné *pokání* (*tawba*), jako nezbytný předpoklad pro nastoupení na stezku. Může je vyvolat například recitace Koránu nebo vhodný sen. Činit pokání je velmi důležité, neboť mystik si přiznává hříchy, jichž se dopouštěl ve svém dosavadním životě, od kterého se rozhodl odklonit. V souvislosti s tím si rovněž uvědomuje pomíjivost a nebezpečnou svůdnost světských hodnot, které člověka - pokud na nich lpí - vzdalují od Boha. Patří sem také *askeze* (*zuhd*) a *zdrženlivost* (*waraʿ*) od všeho, co by jen mohlo rozptylovat mystikovu pozornost. Říká se, že by se měl „vzdát rituálně a nábožensky povoleného, vzdát tohoto světa a vzdát vůbec všeho, co vzdaluje srdce od Boha, to jest i samotné myšlenky týkající se odříkání.“<sup>20</sup> Velmi důležitou zastávkou je dále *naprostá důvěra v Boha* (*tawakkul*). Je totiž třeba, aby adept skutečně věřil, že jen Bůh je všemohoucí (*al-Qádir*) a moudrý (*al-Hakím*), a proto zná, co je pro každého člověka nejlepší. Od mystiků (nazývaných zde *mutawakkilún*, tj. *v Boha důvěřující*) se tedy očekává, že budou v pokoře a důvěře následovat vůli Boží. Tato odevzdanost súfimu umožňuje prožívat plně každý okamžik, neboť „nemyslí ani na minulost, ani na budoucnost,“ a proto bývá také označován jako „syn okamžiku“ (*ibn al-waqt*).<sup>21</sup> Neznamená to však zavřít oči a propadnout nebezpečné pasivitě. Další neméně významnou zastávkou je *chudoba* (*faqr*). V mystice se chudobou rozumí mnohem více, než jsme z běžné komunikace zvyklí. Vedle chudoby materiální, zřetelné na pohled, musel súfi přijmout chudobu za vlastní i ve své mysli. Musel se vzdát svých tužeb i očekávání, neboť to vše je pro něj bez jakéhokoliv významu. Jediný a přitom ten nejvyšší význam má totiž pro mystika Bůh. V této souvislosti uvádí literatura také jeden velice poetický hadíth nejasného původu,<sup>22</sup> který o chudobě hovoří takto: „Srdce, které zaniklo v absolutní chudobě, žije ve věčném bohatství Božím.“<sup>23</sup>

<sup>20</sup>) SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen*..., s. 164.

<sup>21</sup>) GOLDZIEHER, I.: *ibid.*, s. 152. Cit. podle AL-QUŠAJRÍ, Abú-l-Qásim: *Risála* [*Psaní*].

<sup>22</sup>) To znamená, že hadíth má tzv. nedokonalý *isnád* (tj. podepření). Řečeno jinými slovy není doložen celý řetěz tradentů (*silsila*), což snižuje věrohodnost dané zprávy.

<sup>23</sup>) SCHIMMEL, A.: *ibid.*, s. 181.

V tomto ilustrativním výčtu zastávek by rozhodně neměla být opomenuta ani *trpělivost* (*sabr*), která svým významem může dokonce někdy převýšit půst nebo modlitbu. K čemu trpělivost? Mystickou cestu bychom si totiž neměli představovat jako rovnou, upravenou a krásnými lesoparky procházející stezku, po níž lze pohodlně kráčet od počátku až do konce. Mystická cesta je složitější, má svá úskalí a zatačky, které mohou mystikovi způsobovat nejrůznější těžkosti a ubírat mu sílu pokračovat dál. S vypěstovanou trpělivostí je sůfi schopen mnohem lépe překonávat krizové okamžiky a dospět tak nakonec až k Bohu.

Je ovšem nutné rozlišovat zastávku od stavu (*hál*, pl. *ahwál*) a nezapomenout, že přibližování se Bohu není pouze jednostranným volným aktem mystika, nýbrž také otázkou milosti a lásky Boží, bez nichž by byly veškeré mystikovy snahy zbytečné a cesta sotva zvládnutelná. Základní rozdíl mezi zastávkou, do které sůfi dospívá vlastním úsilím, a stavem spočívá v tom, že poutníkovi na mystické cestě může stav darovat ve své milosti a všemohoucnosti Bůh. Afghánský mystik Abú-l-Hasan Alí Hudžwírí (z. 1072) stav popsal jako „...něco, co sesílá Bůh do lidského srdce...“<sup>24</sup> Stavem je například *bázeň* (*chawf*), kterou je třeba chovat před Bohem. Bez ní by jinak mohla získat na síle pýcha vzdalující člověka od Boha a svádějící mystika z cesty. Pod bázní si však nepředstavujeme panickou hrůzu. Bázeň totiž ponechává prostor na *naději* (*radžá'*) v Boží milosrdenství (*rahma*) a slitování. Oba tyto aspekty jsou stejně důležité, neboť se vzájemně vyvažují a jeden bez druhého nemůže v životě zajistit potřebnou rovnováhu. Zajímavými stavy jsou tzv. *bast* a *qabd*. První z nich lze prožít v extatických okamžicích, kdy mystik prožívá pocit dokonalého štěstí, blízkosti Boha a intenzivní představu, že jeho Já nabývá obrovské síly, rozpíná se a jako všeobjímající se „podílí na životě všeho stvořeného.“ Opakem toho je zase *qabd*, tj. stav úplného smrštění vlastního Já a naprosté bezmoci, kde jediným aktérem zůstává Bůh. Pro mystika je období tohoto stavu nesmírně obtížné a vyčerpávající, neboť může trvat i měsíce, během nichž je obklopen všudypřítomnou tmou, která mu na cestě znemožňuje jakoukoliv orientaci. Nezbyvá mu proto nic jiného, než se plně spoléhat na Boha. Mezi tzv. překrásná jména Boží (*al-asmá' al-husná* [7:180]), kterými Korán popisuje Boha, patří i *světlo* (*an-Núr*). A právě na Jeho svit mystik čeká, protože tak bude opět schopen orientace.

Zvláštní a velmi důležité postavení má *niterná láska* (ar. *hubb* nebo *mahabba*, řec. *agapé*), kterou člověk chová k Bohu. Láska stojí až za všemi zastávkami a

<sup>24)</sup> SCHIMMEL, A.: *ibid.*, s. 149. Cit. podle AL-HUDŽWÍRÍ, °Alí ibn °Uthmán: *Kašf al-mahdžúb [Odkrytí zakrytého]*.

představuje nejvyšší možný stav, kterým Bůh může súfího obdarovat. Každý muslim, který se chce vydat na mystickou pouť, musí očistit, povznést svoji nízkou duši. Nízká duše (rozuměj nízké pudy, instinkty) se často přirovnává k satanovi (*šajtán*), neboť nás svádí ke konání špatných činů. V lidových příbězích bývá přirovnávána k malé lišce, myši nebo neposlušné ženě. Adept by její škodlivost neměl podceňovat a rozhodně by se měl snažit její negativní sílu transformovat v pozitivní a poté ji využít k přibližování se Bohu. Takového cíle lze dosáhnout prostřednictvím lásky, neboť ta člověku umožňuje rozvinout jeho potence a tak se zdokonalit.

Člověk je obecně vzato schopen lásku opětovat, a tím se zřetelně odlišuje od ostatního stvoření. Avšak pro mystika, který niterně miluje Boha (*muhibb*), jde přímo o existenciální zkušenost, neboť láska jej vynáší až k branám Božského světa a umožňuje mu tím splynout s Bohem. Aby však súfí skutečně prošel těmito branami, tj. „nadzvedl závoj nevědomosti“ (*kašf*), a dosáhl tak prozření (*mušáhada*), měl by před i po dosažení posledního stavu provádět *dhikr*<sup>25</sup> a soustředěně se věnovat rozjímání (*muráqaba*).

Láska představuje v mystice poměrně rozsáhlé téma. Vzhledem k rozsahu této práce i jejímu zaměření však není možné se s ním příliš podrobně zabývat, a proto jen v bodech upozorním na nejdůležitější souvislosti. Niternou lásku k Bohu je především třeba diferencovat od lásky tělesné, chápané jako smyslná, vášnivá žádostivost (ar. *‘išq*, řec. *eros*), kterou lze chovat vůči člověku. V islámské mystice byla zpočátku láska

<sup>25)</sup> Vrcholné okamžiky nalézání Boha bývají zakoušeny ve stavu extatického vytržení. Takový stav lze navodit různými způsoby: meditací, zpěvem, tancem, hudbou, ale i neustálým opakováním Božího jména nebo tzv. překrásných jmen Božích (*al-asmá’ al-husná*). Tato poslední technika se nazývá *dhikr* (dosl. *připomenutí, vzpomnutí*) a patří k nejvýznamnějším formám uctívání Boha. Její provádění se opírá o několik koránských veršů; často se uvádí například súra Hrom: *...a ty, kdož uvěřili a jichž srdce se uklidňují při vzpomínce na Boha - jak jinak než vzpomínkou na Boha se mohou srdce uklidnit?... (13:28)* nebo súra Jeskyně: *...A vzpomínej Pána svého, když zapomnětlivý jsi... (18:24)*. *Dhikr* se může provádět prakticky kdykoliv a kdekoliv - mystik například soukromě ve své cele, ale i společně v kroužku (*halqa*) s ostatními. Musí však mít na paměti, že *dhikr* má svá pravidla, která je třeba dobře znát a pečlivě dodržovat. Tato okolnost jen podtrhuje význam role mistra (i zde jej může nahradit Chidr, viz poznámka č. 30), který své žáky s pravidly seznamuje a *dhikr* s nimi nacvičuje (ar. tzv. *talqín adh-dhikr*, tur. *telkin*). Nezbytným předpokladem pro zahájení *dhikru* je zbožné předsevzetí (*níja*), tělesná i rituální čistota jedince a důraz se klade rovněž na zaujetí příslušné pozice (liší se podle řádu). Mystikům připravujícím se na soukromý *dhikr* se také doporučuje navonět vonnou pryskyřicí, umístit před sebe obrázek svého mistra, jenž platí za zdroj duševní podpory, a zavřít oči.

Obecně se rozlišuje: A) *dhikr* tichý - vzpomíná se v srdci (*dhikr chafí, qalbí*), B) *dhikr* hlasitý - vzpomíná se jazykem (*dhikr džalí, džahrí, lisání*) s tím, že se o těchto kategoriích hojně diskutovalo a že byly dále teoreticky rozpracovávány. Volba prvního nebo druhého typu závisela mj. na tom, ve které zastávce se mystik na své cestě k Bohu nacházel. V případě, že se při *dhikru* opakují Boží přívlastky (se jménem Alláh jich je dohromady 100), může se k počítání využít růženec (má 33 nebo 99 zrněk). Ale i zde byla vypracována pravidla, jež určují, kdy je vhodné a kdy nikoliv ten či onen přívlastek zmiňovat. Jejich výběr a celkovou délku *dhikru* stanoví šejch. Pokud by na pravidla nebyl brán ohled, mohlo by mít například chybné použití Božího přívlastku neblahé následky jak pro daného mystika, tak pro osoby v jeho okolí.

K problematice detailněji viz např.: SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 238 - 253; *Encyclopaedia of Islam*.

k Bohu předmětem četných diskusí, na nichž se řešilo, jak ji vlastně chápat a pojmově rozlišovat od lásky tělesné. O definici lásky a vymezení jejích rovin se pokoušely samozřejmě i přední osobnosti islámské mystiky, například Abú Jazíd (Bájazíd) al-Bistámí (z. 874) či Abú Tálíb al-Makkí (z. 996). Jinak lásku k Bohu pochopitelně vnímaly ortodoxní kruhy, které v ní viděly poslušnost. Navíc někteří lidé obviňovali mystiky z hereze, neboť v celé věci spíš než islám viděli rysy manicheismu. V souvislosti s láskou se také často hovořilo o dalších stavech, které ji provázely, jako *důvěrnosti (uns)*, *blízkosti k Bohu (qurb)* a *touze (šawq)*. U nich se dále rozlišují různé stupně. Ale i zde se situace stává poněkud méně přehledná, uvažíme-li, že existovali mystikové, kteří třeba některý z těchto stavů vůbec neuznávali.

Ve vrcholných okamžicích nalézání Boha (*wadžd*), kdy súfí nadzvedává závoj nevědomosti (*kašf*) a zakouší pohled do Božího světa, dochází ke splynutí mystika, resp. jeho „metafyzického Já“ s Bohem (*faná'*). Pod tímto splynutím je ovšem třeba rozumět jistou identifikaci či ztotožnění (*ittihád*) na úrovni vlastností (kvalit). Mystik nepřichází nijak o svou osobnost, ale jen „dává zaniknout svým lidským (tj. nedokonalým, nízkým) vlastnostem a místo nich přijímá vlastnosti kvality dokonalejší (Boží).“<sup>26</sup> Jedině tak totiž může zakusit stav setrvání v Bohu (*baqá'*). Prožívání jednoty přitom s sebou nese pravé poznání (*ma'rifa*), které jako dar přicházející od Boha vnáší do mystikova srdce nepopsatelnou spokojenost (*ridá'*).

Právě v těchto okamžicích někteří súfijové také pronášeli své později velice známé extatické výkřiky (*šath*, pl. *šatahiját*), chápané často jejich okolím bohužel jako rouhačské. Patrně nejznámějšími mystiky jsou v tomto smyslu Abú Jazíd (Bájazíd) al-Bistámí, jenž zvolal *Subhání, má a'zama ša'ní!* (*Chvála mi, jak velká je moje vznešenost!*), a Husajn ibn Mansúr al-Halládž (z. 922), který prohlásil *aná 'l-Haqq* (*Já jsem Pravda* [tj. Bůh]). Tento výrok jej nakonec přivedl až na šibenici. Ovšem je třeba přiznat, že není zcela jasné, v jakém kontextu Halládž vlastně svůj výrok pronesl.

V úplném závěru tohoto krátkého výkladu je vhodné upozornit, že hranice mezi zastávkami a stavy nebyla v některých případech jednoznačně vymezena. Sporné body v tomto smyslu představují například uvedená *spokojenost*, *bázeň* i *naděje*.

Za zmínku ještě stojí, že mystikové dovedli problematiku zastávek a stavů teoreticky rozpracovat do velmi zajímavých detailů (například *trpělivost*), jejichž deskripci bohužel rozsah této práce neumožňuje.

---

<sup>26)</sup> SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 207.



## 2.2.2 MISTR A ŽÁK

V předchozím textu jsem uvedl, že zkušenosti mystikové v průběhu času (v 10. století) vypracovali postup, kterého by se měl člověk, jenž si přál vydat se na mystickou cestu k Bohu, držet. Existoval dokonce institut mistra (ar. *šajch/šejch*, *muršid* nebo *sadždžádanišin* [neboť při obřadech sedí na koberečku, *sadždžáda*], per. *pír* [dosl. *stařec*], tur. *baba* [dosl. *otec*], *mürşit* nebo *postnišin* [neboť někdy sedával i na gazelí nebo ovčí kůži, *postl*]), jehož lidé s hlubší zbožností původně jen navštěvovali, aby od něj získali rady týkající se pouti po mystické cestě. Šejchové tehdy mívali běžná civilní zaměstnání jako ostatní a nebylo zvykem, aby se jedna strana na druhou nějak úžeji vázala.

Pevnější konturu ovšem tento vztah získával od konce 9. století. Byla to doba, kdy súfijové přestávali být majoritní společností vnímání jako podivíni, kdy na poli islámské mystiky zaznamenáváme působení prvních velkých osobností a s tím spojený vznik různých škol, kdy se zvyšuje počet jedinců se zájmem vydat se na mystickou cestu a kdy si šejchové kolem sebe začínají systematicky vytvářet vlastní skupinu žáků (ar. *muríd*, per. *ganduz*, tur. *mürüt*), na jejichž duchovní růst pak mohou pečlivě dohlížet a být za něj odpovědní.<sup>27</sup>

Přijmout takovou odpovědnost bylo možné ale jen tehdy, pokud novic prokazoval šejchovi velkou míru oddané poslušnosti, neboť mistr „ztělesňoval všechny Prorokovy ctnosti.“ Už v 9. století se mezi mystiky říkávalo, že „žák má být v rukou mistra jako mrtvola v rukou omyvače.“ Význam role mistra se dále zvýšil v 11. století, kdy začínaly vznikat první mystické řády. Například mezi stoupenci bektášije se říkávalo: „Máš-li mistra, můžeš se stát člověkem. Pokud jej ale nemáš, zůstaneš zvířetem.“<sup>28</sup>

Zájemci o šejchovo vedení pocházeli z různých společenských vrstev. Občas se také stalo, že se na mystickou pouť vydala i žena. Literatura uvádí, že stát se mistrovým žákem bylo někdy velmi obtížné. Šejch se totiž sám musel dostatečně přesvědčit o tom, že daný zájemce vůbec má pro nastoupení na mystickou cestu vhodné povahové rysy a že si vyřešil všechny své případné vnitřní pochybnosti. Takové poznávání totiž mistrovi umožňovalo přistupovat ke každému učedníkovi individuálně a to je zde pochopitelně velmi důležité. Doba, po kterou se adept ucházel u šejcha o přijetí, prý obvykle trvala tři roky. Rok musel sloužit lidem (častokrát mohl být stavěn do

<sup>27)</sup> Jsou známy i případy, kdy byl žák na mistrovi závislý i po materiální stránce. Příkladem toho je mystické bratrstvo *murídija*, které v Senegalů na konci 19. století založil Amadu Bamba (z. 1927). Murídský mistr v rámci péče o duchovní růst žáků organizoval svým učedníkům fyzickou práci na pláních, kde se pěstovaly arašidy. Žáci museli dodržovat patřičnou pracovní disciplínu, neboť právě činnost na poli pro ně měla religi0zní rozměr. In: AMORETTI, B. S.: *Die historische Entwicklung der Sekten im Islam*, s. 135 - 136.

<sup>28)</sup> BIRGE, J. K.: *The Bektashi order of dervishes*, s. 97.

ponižujících situací, jejichž projitím si měl utužit smysl pro disciplínu), další rok musel strávit ve službě Bohu a nakonec rok trvala doba, po kterou bděl nad svým srdcem.

Pokud se šejch nakonec rozhodl pro přijetí, musel adept nejprve projít formálním obřadem zasvěcení (*baġa* - hold [mistru], *talqín* - svěření tajemství, *‘ahd* - úmluva). Během obřadu daroval mistr svému novému žákovi dervíšský šat (*chirqa* nebo *muraqqa‘a*). Toto roucho mělo obvykle tmavě modrou barvu symbolizující smutek jako znamení toho, že novic definitivně opustil svůj dosavadní svět s jeho pochybnými hodnotami a rozhodl se pro chudobu. O dervíšském rouchu by bylo možné napsat celou kapitolu, neboť později se rozlišovaly dva jeho typy a svou roli hrály i jeho barvy. Další problematiku zde také představuje odlišná míra důrazu, který na *chirqu* mystikové kladli.

Novic od mistra dále obdržel modlitební kobereček (*sadždžáda*) a dervíšskou pokrývku hlavy (*tádž*), která však neměla obecně závaznou podobu a vždy se lišila podle řádu.<sup>29</sup> Někdy se stávalo, že žák dostal navíc růženec (*tasbíh* nebo *subha*) nebo

<sup>29)</sup> Dervíšská pokrývka hlavy (obecně arabsky *tádž* [dosl. *koruna*], turecky *taç*; každý řád však užívá vlastní název, a proto zde uvedme ještě některá její další označení: *külâh*, *kisve*, *qalansúva* či *sikke*) představuje jeden z charakteristických atributů (tzv. *pir emaneti*) mystika. K dalším doplňkům např. bektášije patří taštička na almužny (*bel ĉantasy*), drbátko na záda (*qašav*), hůl (*dikenli sopa*) či sekera (*teber*). G. Jacob uvádí, že v Albánii nosívali členové bektášije na šňůrce kolem krku tzv. *teslim taşı* („kámen odevzdání“), považovaný za symbol řádu. Tento atribut se vyrábí z karneolu a upravuje do tvaru hvězdy. Na šňůrku se ještě navlékaly „perly z Nadžafu“, tj. bělavě šedé kaménky ve tvaru olivy, získávané z oblasti Nadžafu – významného poutního místa šíitů. Mystikové qádírje u sebe mají například vlajku (*alem*), flétnu (*ney*), činely (*chalile*), tamburínu (*mazhar*), jakýsi druh tympánu (*kudum*) s paličkou (*mizráb*) či šavli s ohnutou čepelí (*sejff*).

Původ pokrývky není zcela jasný, neboť o něm pojednává více legend. V podstatě se ale shodují v tom, že tádž svým původem sahá vlastně až k Bohu. Traduje se, že Bůh uložil archandělu Gabrielovi, aby snesl z nebe tádž, roucho a dervíšský opasek (*kemer*). Těmito třemi atributy měl obléci Muhammada a poté mu předat mystické vědění. Muhammad následně předal tádž Alímu a ten nakonec zakladatelům mystických řádů. Současně se ale také vypráví, že tádž nosili už v ráji Adam (ar. Ádam) a Eva (ar. Hawwá‘). Když se však oba dopustili hříchu, přišli o roucho i tádž. Nad jejich nahotou se smíloval fíkovník, který je zakryl svými listy. Poté, co Adam opustil ráj ([ar. *džanna*, ličen jako „Zahrady slasti“, *Džinán an-na‘ím*], v podání Koránu byl Adam narozdíl od Evy po spáchání hříchu omilostněn a odešel na určené místo, viz súra 20:115-122), oholil mu Gabriel hlavu a na ní nasadil tádž...

Sbírka legend o životě a zázracích zakladatele bektášije (tzv. *Vilâjetnáme*) i o jeho žákovi Hadžimovi Sultánovi uvádí, že dervíšské atributy (*tádž* - dervíšskou pokrývku hlavy, *chirqu* - dervíšské roucho, *cirağ* - svíce, symbolizující pro bektášije Muhammadovo světlo [ar. *nûr Muhammadí*, tur. *nuru Muhammet*], *alem* - vlajku, *sadždžádu* - modlitební kobereček) nezískali zakladatelé řádů od Alího. Od Alího měly přejít přes Abú-l-Muslima na imámy a od nich až na mystika Ahmada Jasavího (z. 1166), který žil na území Turkmenistánu. Jasaví se rozhodl atributy věnovat jen tomu, kdo splní jeho úkol. U těžké zkoušky přitom obstál jako jediný Hadži Bektáš. Ale ať již legendy vyprávějí cokoliv, je pravděpodobné, že tádž zavedli zakladatelé řádů.

Tádž bývá vyroben z vlny nebo bavlny a celkově se skládá z několika částí. Jednou z nich je klobouk (*qalansúva*) upravený do tvaru připomínající mísu nebo homoli cukru. Může být vyroben z jednoho kusu (takové pokrývky se říká *bir terkli*), ale sestávat i z různého - nikoli však libovolného - počtu klínků či proužků (*terk*). Jejich počet je vlastně to nejdůležitější na celé pokrývce (např. 1 klínek = všeobjímající nebeská klenba; 2 = protiklady ve světě, tj. ráj-pekle, život-smrt atd.; 3 = trojice Alláh-Muhammad-Alí; 4 = čtyři tzv. pravověrní chalífové [*al-chulafá‘ ar-rášidún*] nebo čtveřice Muhammad-Alí-Hasan-Husajn). Tádž bektášije má buď 4 záhyby = tzv. čtyři brány [vedoucí k pravému poznání], tj. šari‘a-taríqa-ma‘rifa-haqíqa, nebo 4 kategorie lidí, které Bůh stvořil - každá

taštičku na almužny (*kaškúl*), která se nosila na opasku přes rameno. To jsou tedy vnější atributy, připomínající přijetí adepta do kruhu mistrových žáků. Iniciační obřad je završen, až když si zájemce ještě podá ruku s mistrem a společně tak vytvoří spojení (*musáfaha*), skrze něž může přejít na daného jedince mistrovo požehnání (*baraka*). Právě tímto stiskem rukou se zájemce stává součástí tradice, článkem řetězu předávání učení. V době, kdy už v rámci súfismu existovaly mystické řády, se po přijetí musel novic seznámit s vnitřními pravidly své *taríqy* a naučit tzv. řetěz následnictví (*silsila*). Zjednodušeně lze říci, že jde o jakýsi rodokmen (*šadžara*) šejchů, který vždy sahá až k Muhammadovi jako Poslu Božím (*rasúlu 'lláh*) a velkému mystikovi.

Mezi šejchem a žákem mohl následně vzniknout ještě důvěrnější vztah, skutečné přátelství (*suhba*), které je nezbytným předpokladem pro možnost skutečného zasvěcení a vedení. V intencích jasně dané řádové morálky (*adab*) si nováček vytvářel důvěrný vztah i k ostatním žákům v kruhu. Obvykle to znamenalo neskrývat před sebou žádná tajemství, přistupovat k sobě s úctou a porozuměním, vždy se snažit poučit z chyb druhého, chovat lásku ke všemu stvořenému nebo pečovat o nemocné. Významným rysem celé skupiny byla rovněž připravenost kdykoliv a komukoliv pomoci. Kruh učedníků v čele s mistrem proto připomínal dokonale fungující rodinu.

Systematické vedení mistrem bylo poměrně rozšířené a žádané, ovšem po mystické cestě bylo možné (pro některé ovšem nepředstavitelné) putovat i bez stálého mistrova dozoru. Mystik totiž mohl putovat krajinou i po své mystické cestě k Bohu sám, aniž by přitom průběžně využíval rad a návodů svého osobního šejcha. Zasvěcení a výjimečně i *chirqu* mohl získat i od Chidra (viz obr. 18, s. VIII).<sup>30</sup>

---

z nich přitom odpovídá jedné bráně, tj. A) „uctívači“ [Boha] (*‘ábíd*) jako lidé šar‘fy - věnují se naplňování Božího zákona, B) „asketové“ (*záhíd*) jako lidé *taríqy*, C) „znalci Boha“ (*‘árif*) jako lidé dosahující spirituálního poznání (*ma‘rifá*), D) „milující“ (*muhíbb*) jako lidé pravdu, skutečnost (*haqíqa*) nalézající, nebo 12 záhybů = počet imámů. Tyto klínky se poté sbíhají na vrcholu tádže do jednoho bodu, jenž se nazývá *qubbe* (zde bývá upevněn i *tújme/dújme*, tj. knoflík, který pro bektášije symbolizuje vlastní Bytí [tj. Boha] nebo jednotu Boha, Muhammada a Alího). Na okraj (*lenger* nebo *gök kenári*) pokrývky se připevňují třásně (*muzkán* nebo *múzekán*) a lem z kožešiny. Tádž se pak omotává pruhem látky (*‘isábe*, *‘imáme* či *destar*), a tak změní svůj vzhled a připomíná turban. Samotný pruh může být - opět se liší podle řádu - různě dlouhý. Někdy dosahuje jen k ramenům, výjimečně až k patám. Pokrývka je vyplněna vatou (*pambuq*) s tím, že podšívka (*astar*) symbolizuje světlo (*nur*) a vata tajemství (*sirr*). Dervíšské pokrývky hlavy jsou často ještě vyzdobeny rozličnými výšivkami (úryvky z Koránu, např.: *Nevzývej spolu s Bohem žádné božstvo jiné, vždyť není božstva kromě Něho!* [28:88]). Barvy tádže bývají různé a vždy nesou konkrétní význam. Obvykle se jich připouští šest (zelená - symbol ráje, Noeho a Abrahama, žlutá - symbol Mojžíše, bílá - symbol Adama a Muhammada, červená - symbol Alího, černá - symbol asketů, modrá je symbolem Ježíše, a proto se neužívá). Říká se, že volba odstínů by měla korespondovat s těmi barvami, které súfi zahlédl ve svých vizích. Ostatní barvy (zejména růžová) se nepřipouští. Barva bektášijské pokrývky je bílá.

K problematice viz dále: MENZEL, Th.: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-tāğ*; JACOB, G.: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis.*, s. 19 - 20.; GROSS, E.: *Das Vilâyet-nâme des Hâğğî Bektasch. Ein türkisches Derwischevangeliem.*, s. 30 - 34.; TSCHUDI, R.: *Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende.*, s. 7 - 10.

<sup>30)</sup> Chidr (ar. *al-Chadir* nebo *al-Chidr*, tur. *Hızır*) je jméno známé legendární postavy islámské tradice. Bohužel o něm nelze říci mnoho jednoznačného, neboť se vyznačuje velmi proměnlivým charakterem

Konečně existovali i tací mystikové, kteří byli přesvědčeni, že mohou zasvěcení získat od již zesnulého nebo tzv. neviditelného mistra. K Bohu prý pak mohou dospět sami s tím, že jsou vedeni pouhou milostí Boží (*rahma*). Arabsky se jim říkalo *uwajsi* (tur. *veysi meshreb*) podle jména muže, jemuž se jako prvnímu takového zasvěcení a vedení dostalo. Jmenoval se Uwajs al-Qaraní a údajně žil v době Muhammada na území dnešního Jemenu. Ačkoliv se s Muhammadem nikdy osobně nesetkal, věděl Prorok o jeho zbožnosti (*taqwá*), a tak jej mohl inspirovat.<sup>31</sup>

---

(...,lidským, andělským, pozemským i nebeským“). Tuto výpověď dokládá různost jmen, ale i podob a dob, v nichž tato postava vystupuje.

Samotné jméno *Chadir*, resp. *Chidr* je odvozeno od arabského kořene *ch-d-r*, jenž souvisí se *zelenou barvou*, a tedy je lze volně přeložit jako „zelený muž.“ Původ tohoto přívlastku vysvětluje několik pověstí. Podle jedné z nich se měl Chidr ponořit do pramene života a údajně poté zezelenal. Rovněž se traduje, že žije na jakémsi ostrově nebo na zeleném koberci (*tinfisa*) „v srdci moře.“ Právě tato spojitost Chidra a moře vede jednak k domněnce, že původně mohl být vodní bytostí, a ke skutečnosti, že jej námořníci považují za svého ochránce. Literatura v této souvislosti zmiňuje i výroky, jež Chidra spojuje s pevninou, např.: „Ty jsi Chadir a kde se tvoje nohy dotknou země, tam se zazelená.“ Rovněž se říká, že žije v Jeruzalémě a každý pátek se modlí v mešitě např. v Mekce, Medíně či Jeruzalémě.

Výše jsem se zmínil o nesmrtnosti Chidra. Ani zde není možné odkázat na jednu obecně uznávanou legendu. Podle jedné tradice získal nesmrtnost tím, že našel pramen života, z něhož se posléze napil. Podle jiné ji získal po rozhovoru s andělem (ar. *malak*; per. *firišta*) Rafaellem (ar. Rafá’íl), aby mohl na zemi zavést a udržovat správnou modlitbu. Tato nesmrtnost mu umožňuje vystupovat v různých epochách. Mohl tedy být společníkem praotce Abrahama na cestách, ale i vyvést Izrael z Egypta. Někdy bývá ztotožňován se starozákonním prorokem Eliášem (ar. Iljás) nebo dokonce s postavou křesťanské tradice, sv. Jiřím. Provázet na cestách tudíž mohl i Mojžíše (existuje diskuse o tom, kdo vlastně měl být tímto Mojžíšem), jak o tom čteme v 18. sůře Koránu zvané Jeskyně (18:59 - 81). Tato pasáž je pro islámské mystiky velmi významná. V souladu s jejím obsahem vnímají mystikové Chidra za „mistra nadpřirozeného původu,“ jenž je „schopen je inspirovat, zachraňovat v nebezpečí a zodpovídat jejich otázky.“ Tím, že Chidr často vystupuje jako společník na cestách, bývá považován i za ochránce lidí na cestách.

Pro ucelený a detailní pohled na tuto problematiku lze vřele doporučit: FRANKE, P.: *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Steiner Verlag, Stuttgart: 2000. Viz rovněž obr. 18, s. VIII.

<sup>31)</sup> Věřilo se, že po smrti mistra zůstává jeho duch stále živý a může mnohé věci ovlivňovat. Den úmrtí zakladatele řádu nebo významných řádových mistrů se nazývá *urs* (dosl. *svatba*), v Turecku se hovoří o *şeb-i arús* (tj. *svatební noci*), neboť se věří, že v tento den se duše zemřelého „vdává“ za svého „Božského Milence.“ Pro mystiky tato událost není důvodem k smutku, nýbrž k radosti, neboť duchovní kompetence zesnulého jsou prý dokonce mnohem větší, než za života. V souvislosti s naším tématem je pozoruhodné, že takový duch mohl například vést mystika na jeho cestě k Bohu.

### 3. K POZADÍ VZNIKU ISLÁMSKÝCH MYSTICKÝCH ŘÁDŮ

Z předcházejícího textu vyplývá, že mystika na poli islámu původně představovala marginální jev. Na mystiky někteří hleděli s jistými rozpaky, ale nelze říci, že by se společnost jako celek snažila jejich počet eliminovat.<sup>32</sup>

Již v 8. století se súfismus v důsledku působení význačných osobností začal více prosazovat. Takoví súfijové mystikou žili skutečně naplno a o její bohatství se snažili různými způsoby podělit se světem kolem sebe. Někteří z nich zaznamenali svoji mystickou zkušenost v básních a jiní se na základě vlastních prožitků pokusili některé aspekty mystické zkušenosti uchopit a teoreticky rozpracovat. Věci, o nichž hovořili a psali, však nelze považovat za umělá literární díla a intelektuální smyšlenky, nýbrž za výrazy toho, co ve svých životech reálně zakoušeli. Mystika pro ně nebyla pouhým koníčkem, kterému se občas věnovali, nýbrž integrovanou součástí jejich životů. Pro své okolí, pro ostatní muslimy, byli živým důkazem toho, jak lze také prožívat islám, jakých rozměrů může dosáhnout oddanost a láska k Bohu. Tím, že někteří z nich navíc své prožitky brilantním způsobem zaznamenali, podali následujícím generacím přesvědčující důkaz o tom, jak láska k Bohu proměňuje a povznáší lidskou mysl i srdce a jak vnáší do dodržování předpisů šari'yy jakousi hřejivost. Bylo proto jen pochopitelné, že se šejchové stali předlohou, které se mnozí chtěli přiblížit. To vše tedy přispělo k šíření súfismu.<sup>33</sup> Jejich působení vedlo později k tomu, že se mystikové - ovlivnění tou či onou osobností - začali přirozeně členit do určitých proudů (škol).

První takové školy se vytvořily už v 8. století v iráckých městech *Basra* a *Kúfa*. V Basře působil například Hasan al-Basrí (z. 728), jenž pěstoval askezi (*zuhd*) a upozorňoval muslimy na nebezpečně se rozmáhající světskost. Se stejným místem je spojována i bývalá otrokyně a poté pro svou oddanou lásku k Bohu snad nejznámější mystička Rábi'a al-Adawíja (z. 801), která také jako první popsala svoji hlubokou lásku ve verších. Patřil sem rovněž Sahl ibn Abd Alláh at-Tustarí (z. 896). Město Kúfa si za své sídlo zvolilo několik šíitských skupin, které si odepřely život ve světě neustále se naplňujícím blahobytem a které si raději zvolily život v odříkání. Žil tam také Abú Hášim (z. 717), jemuž se jako prvnímu říkalo *as-súfi*.

<sup>32)</sup> Pro úplnost je třeba uvést, že svým vyloženě negativním postojem k mystice jsou známy například islámské sekty *šif'a* a *cháridža*. Velmi negativní postoj k ní zaujímají i fundamentalističtí *hanbalovci* (*madhab*, který založil Ahmad ibn Hanbal, z. 855). K problému uctívání světců viz dále.

<sup>33)</sup> Otázku oblíbenosti řádů nelze samozřejmě vnímat takto zjednodušeně. K problematice dále viz kapitolu č. 4.

Mystika se šířila dále: v 9. století se jejím dalším důležitým střediskem stal *Bagdád*, kde žil Hárith ibn Asad, zvaný al-Muhásibí, tj. „svědomí zpytující“ (z. 857). Vůdčí osobností bagdádské školy se však stal Abú-l-Qásim al-Džunajd (z. 910), který se sice narodil v íránském Nihávandu, ale pak přesídlil. Výchozím bodem pro jeho teorie byl obsah pojmu *tawhíd*. Džunajd myšlenku *tawhídu* teoreticky dále rozvedl. Aby poznatky, k nimž dospěl, nezůstaly jen suchou teorií, definoval také osm pilířů, na nichž by měla mystická cesta spočívat (např. dodržování rituální čistoty, mlčení či půstu).

Přibližně ve stejné době působily velké osobnosti rovněž na území *Íránu*. Z Bistámu pocházel Abú Jazíd al-Bistámí (z. 874), jenž se sám označoval jako „kovář svého Já“ (*haddád nafsihi*), neboť jeho hluboká zbožnost mu byla neustálým zdrojem síly v přibližování své duše k Bohu. Bistámího spiritualita, která jej vynesla až do stavu extatického vytržení, je dodnes chápána jako vzor pro ostatní mystiky. Mezi významné íránské mystické postavy patří rovněž Hakím at-Tirmidhí (z. 910), později například i Šihábuddín Suhrawardí (z. 1191), jemuž se v souvislosti s jeho učením začalo také říkat *šajch al-išráq*, tj. mistr filosofie osvětlení. V jeho teoriích lze mj. rozeznat vliv staroíránských mýtů, novoplatónismu, ale i velkého středověkého islámského filosofa Abú Alího ibn Síny (lat. Avicenna, z. 1037). V Íránu se rovněž narodila jedna z nejznámějších osobností súfismu vůbec, Husajn Mansúr al-Halládž (z. 922), i když ten pak většinu svého života strávil v Iráku. Jeho nezměrná láska k Bohu mu dala sílu vykonat několikrát pouť do Mekky (*hadždž*). Halládžův známý výrok „Já jsem Pravda!“ (tj. Bůh), o kterém však není úplně jasné, v jaké souvislosti ho pronesl, se nakonec stal záminkou k tomu, že byl devět let držen ve vězení a nakonec popraven. Celá záležitost měla s největší pravděpodobností politické pozadí. Halládž každopádně zůstal až dodnes pro mnohé mystiky dalším velkým vzorem vřelé lásky k Bohu. Z Chorásánu pocházel a nakonec v Anatolii zemřel Mawláná Džaláluddín Rúmí (z. 1273), jehož láska k Bohu byla rovněž obrovská, jak dosvědčuje jeho básnické dílo *Mathnaví-je ma'naví* (*Dvojverší vnitřního smyslu*) čítající kolem 26.000 veršů a považované za vrchol celé islámské mystické poezie. Rúmí nepřímo založil řád *mawlawíja* (tur. *mevlevi*), který se i navzdory mimořádné oblíbenosti rozšířil jen po území Osmanské říše. Mevlevíja je známá i v Evropě pro svůj obřad *samâ'* (tur. *sema*), tj. vířivý tanec dervíšů, jenž má připomínat pohyb nebeských těles. O organizaci řádu se především postaral jeho syn Sultán Veled (z. 1312).

Fenomén mystiky bylo dále možno vysledovat i v *Egyptě*, kde se narodil Dhú-n-Nún al-Misrí (z. 861). Jeho osoba je opředená mnoha legendami, neboť prý uměl číst myšlenky a konat zázraky. Stále se také spekuluje o jeho vztahu k alchymii. Nicméně on se jako první zabýval Bohem inspirovaném, spirituálním poznáním (*ma'rifa*), které

představuje protiklad vědění intelektuálního (*‘ilm*), jehož lze dosáhnout četbou knih apod.

Španělská *Andalusie* dala islámskému světu Muhjiddína ibn al-Arabího (z. 1240), který se pro své erudované výklady mnoha aspektů islámu (pochopitelně i súfismu) stal velmi respektovanou osobností. Jeho vliv je skutečně mimořádný, a proto se mu také říká Velký mistr (*aš-šajch al-akbar*). V kontextu Ibn Arabího teorií se však nabízí otázka, zda je vhodné nazývat jej *súfí*. Důvodem k tomu je, že jedince, kteří se snaží přiblížit Bohu, tzv. muže Boží (*ridžál Alláh*), členil do tří kategorií. Súfijové přitom zastupují střední příčku a nikoliv tu nejvyšší, kam vedle Muhammada a tzv. přátel Božích (ar. *walí*, pl. *awlijá’*; tur. *veli*, pl. *evliya*), tj. „světců“, řadil i sám sebe.

Úplný výčet významných islámských mystiků a uvedení jejich přínosu by přesáhl možnosti této práce. Pro nás je však dále podstatné, že právě kolem těchto a dalších charismatických súfijů se sdružovali lidé. Počty žáků jednotlivých mistrů se pozvolna zvyšovaly, a proto je šejch nebo některý z jeho předních žáků začal organizovat. Skupiny příznivců se tak konsolidovaly v mystické řády (ar. *taríqa*, pl. *turuq*; tur. *tarikát*) či bratrstva (ar. *ichwán*, tur. *ihvan*) s vlastními doktrinárními rysy (míra dodržování šari‘y, metody užívané při duchovních cvičeních apod.), postupně propracovávanou organizační strukturou a názvem odvozeným od jména svého zakladatele. Bektášijové přitom hovoří o svém řádu jako o Cestě spásy (tur. *tariki naciye*).

Založení řádu především znamenalo nutnost vytvořit pro mistra a celou jeho skupinu žáků jisté zázemí a zavedení nových organizačních prvků, které měly fungování řádu nejen udržet, ale i zefektivnit. Náznaky těchto změn, k nimž v souvislosti se zakládáním řádů došlo, nyní konkretizují.

Šejch byl dosud zvyklý setkávat se svými žáky ve vlastním domě. Jeho kapacita byla pochopitelně omezená a tím, jak vzrůstal počet žáků, už nedostačovala. Bratrstva tedy začala zakládat tzv. řádové domy (v západních oblastech islámu zvané arabsky *záwija*; u vojenských bratrstev *ribát*; ve východních oblastech turecky *zaviye*, *tekke* nebo *tekiyye*; persky *chánqáh*; v oblasti Indie a Pákistánu *dergáh*). Významný učenec, básník a mystik ‘Abdurrahmán Džámí (z. 1492) uvádí, že první řádový dům (či spíše poustevna) byl založen u palestinského města Ramla.<sup>34</sup> Bylo by zavádějící, kdybychom řádové domy považovali za paralelu křesťanských katolických klášterů, neboť do záwije se dervíšové uchýlovali vždy jen na kratší dobu a pak se zase vraceli do svých běžných

<sup>34</sup>) NICHOLSON, R.: *A historical enquiry concerning...*, s. 305. Cit. podle: DŽAMÍ, ‘Abdurrahmán: *Nafahát al-uns [Dechy důvěrnosti]*.

domovů. Vedle dervišů se zde však mohli zdržovat například i náhodní poutníci nebo poutníci. Řeč nemůže být ani o plošné povinnosti držet celibát. Zpravidla jej dodržoval jen šejch a svěřenci jen za předpokladu, že chtěli. Svěřenci si však většinou bez jakýchkoliv omezení zakládali rodiny. Literatura uvádí poněkud kuriózní příklad, že zakladatel *qádiríje* Abdulqádir al-Džílání (z. 1166) měl 49 synů.<sup>35</sup>

Součástí řádového domu byly ještě další místnosti, resp. objekty. Obvykle se jednalo o šejchův soukromý prostor (zvaný rovněž *zaviye*, dosl. *roh*), prostor pro šejchovu rodinu (tur. *harem*), společnou obřadní místnost (*meydan evi*), místnost pro muže (*selamlık*), mešitu,<sup>36</sup> kuchyň (*aş evi*), pekárnu sloužící současně jako prostor pro ženy (*ekmek evi*), lázně (*hamam*), domek pro hosty (*mihman evi*) či konírna (*at evi*).

Součástí celého komplexu byla rovněž tzv. *čillakhána* (z per. *čihil*, tj. *čtyřicet*) - menší tmavá místnost, v níž mystik každý rok trávil období čtyřiceti dnů v úplném odloučení (ar. *arbaʿín*, per. *čilla*, tur. *erbain* nebo *çile*). Čillakhána mohla být součástí mešity, ale stejně tak mohla být vybudována i v podzemí. V tomto častokrát velmi stísněném prostoru sůfi procházel vnitřní očistou, věnoval se modlitbám, meditacím a jeho vědomí se přitom dostávalo do změněných stavů. Dostavovaly se mu různé vize a sny, které měl mistr každý den sledovat, interpretovat a na jejich základě pak navrhnout další vhodné kroky ve výchově žáka.<sup>37</sup>

K řádovému domu často také náležel hřbitov, kde bývali pochováváni významní řádoví světci, jejich žáci i laičtí příznivci řádu. Návštěvy hrobek světců patřily a vlastně stále ještě patří k významným aspektům tradiční islámské zbožnosti. Je rozdíl v tom, zda se na daném hřbitově nachází přímo hrobka (*türbe*) zakladatele řádu, či nikoliv. Pokud ano, pak takový hřbitov nabývá zcela mimořádného rozměru a stává se významným poutním cílem, kam věřící často - zejména při různých výročích - putují z velkých dálek (například město Konya, kde je hrobka zakladatele *mevlevíje* Džaláluddína Rúmiho). V opačném případě má hřbitov spíše jen lokální význam. K hrobkám věřící přinášejí dary, modlí se u nich, prosí o rady, někdy zapalují svíčky a třeba i prosí zesnulé světce, aby se u Boha přimluvili za splnění některých svých

<sup>35)</sup> SCHIMMEL, A.: *Eine Einführung in die islamische Mystik.*, s. 70.

<sup>36)</sup> Pro výraz *mešita* existuje dvojí označení. Menší modlitebně se arabsky říká *masdžid* (per. *masdžed*, tur. *mescit*), avšak větší mešitě, jejíž součástí bývá například nádvoří, madrasa a v níž se věřící shromažďují k páteční polední modlitbě (ar. *salát al-džumʿa*, tur. *salatu cuma*), kterou je třeba vykonat společně, se arabsky říká *džámíʿ* (per. *džámeʿ*, tur. *cami*).

<sup>37)</sup> Od 13. století se měla v Indii (spíše ojediněle) praktikovat i tzv. *čilla maʿkúsa*, která spočívala v zavěšení mystika za nohy v k tomu určené jámě. V této obrácené poloze pak trávil dané období. Jak nicméně víme, muršid přistupoval ke svým žákům individuálně a snažil se hledat nejlepší možné prostředky podporující jejich duchovní růst. A tento přístup se zřetelně projevoval například ve věci zde zmiňovaného odloučení. Již sama lhůta čtyřiceti dnů i naprostá samota představují velkou náročnost, kterou by nemuseli všichni mystikové zvládnout. Mistr ji proto mohl v některých případech zkrátit. Takovým úlevám se arabsky říkalo *ruchsa* (pl. *ruchas*), dosl. „povolení.“



tajných tužeb (například ženy aby přivedly na svět dítě).<sup>38</sup> Hrobky světců se také mohly nacházet přímo v areálu řádového domu.

Mystické řády měly přirozený zájem rozšiřovat svoji působnost. Naplnění takových aspirací však už přesahovalo možnosti jedné osoby, a proto si šejch vybíral ve svém kruhu schopného a pokročilého žáka, kterého si - někdy i navzdory nesouhlasu ostatních - zvolil za svého zástupce a často i nástupce. Říkalo se mu *chalífa* (tur. *halife*) a právě jako šejchova prodloužená ruka se více podílel na zajištění chodu záwije či organizaci různých slavností. Jeho vynikl zejména v případech, když se šejch rozhodl vyslat jej do oblasti, kde řád ještě nepůsobil a kde existovala možnost získat řádu další stoupence.

První uskupení vykryštovala v jednotlivé řády už v 11. století. Tehdy například vznikl v Bagdádu řád *qádiríja*, jehož zakladatelem byl Abdulqádir al-Džílání (z. 1166). Qádiríja ve svých naukách vychází z myšlenek Abú-l-Qásima al-Džunajda (z. 910) a z místa svého vzniku se rozšířila po celém islámském světě. Ve stejné době žil v Iráku také Ahmad ar-Rifá'í (z. 1178), zakladatel řádu *rifá'íja*. Tento řád, rozšířený v Iráku, Turecku i jinde, je zase pověstný svými poněkud zvláštními praktikami, jako údajným pojídáním živých hadů, střeptů nebo působením si zranění.

Samotný trend vzniku řádů však vrcholil ve 12. - 15. století. Tehdy například v Egyptě založil Ahmad al-Badawí (z. 1278) řád *badawíja*, jehož stoupenci zpočátku pocházeli prakticky jen z venkova. Je pozoruhodné, že v naukách badawíje lze nalézt

<sup>38)</sup> Uctívání světců pochopitelně není v souladu s učením islámu, jako náboženstvím vyznávajícím pouze jednoho Boha. Kult osobnosti představuje jeden z předislámských zvyků, který ani po zavedení islámu zcela nevymizel a který je u muslimů vyloženě trpěn. V souvislosti s návštěvami hrobek a uctíváním světců zůstává otázkou, zda a případně do jaké míry si prostý věfci uvědomuje roli daného světce, tj. zda jej chápe při svých modlitbách jen jako prostředníka mezi sebou a Bohem (ale i to koliduje s věroukou islámu, neboť ten nezná roli takového zprostředkovatele) či přisuzuje světci roli mnohem významnější a dokonce jej vnímá jako božstvo (*iláh*). V tom případě je z pohledu islámu třeba celou věc kvalifikovat jako *širk*, tj. zcela nepřipustné modloslužebnictví. In: KISSLING, H.K.: *Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reiche.*, s. 21n.

S kultem osobnosti souvisí i následující problematika, kterou vynesly na světlo události a stále intenzivnější kontakty islámského světa s Evropou zejména v 18. a 19. století. Tehdy dospěli mnozí zástupci islámského světa ke zjištění, že nastal nápadný rozdíl v tempu kulturního rozvoje mezi islámským a evropským světem. Vyvstala pochopitelně otázka po příčině a odpověď i způsob řešení nabízel mnoho představitelů moderního myšlení. V arabském světě mezi nejvýznamnější z nich patří Džamáluddín al-Afghání (1839 - 1897), Muhammad 'Abduh (1849 - 1905) a Muhammad Rašíd Ridá (1865 - 1935).

Obecně lze říci, že k jisté rigiditě islámské kultury přispělo několik současně působících faktorů, z nichž jedním byl i proud sufismu, ačkoliv tento v dobách svého rozkvětu (12. - 13. st.) nesporně přispěl k rozvoji např. literatury a hudby. Mystikové obecně však svým specifickým vztahem k pozemskému světu, a v některých mystických řádech i k silnému uctívání světců a zakladatelů řádů, přispěli k postupnému vytrácení vývojové dynamiky, kterou pozvolna nahrazovala stagnace. (Svým negativním a radikálním přístupem k uctívání světců je známý zakladatel wahhábistického hnutí Muhammad ibn 'Abdalwahháb, 1703 - 1792.) K celé záležitosti podrobněji viz např. KROPÁČEK, L.: *Moderní islám I.*, s. 7 - 25; GOLDZIEHER, I.: *Muhammedanische Studien II.*, s. 275 - 378.

i řadu předislámských zvyků, jejichž dodržování se váže i na řeku Nil. Ve stejném období se na území pozdější Osmanské říše ustavil také řád *bektášija*. Jeho vznik je uváděn do souvislosti s historicky poněkud rozostřenou postavou muže jménem Hadži Bektáš Veli (1248? - 1337?).

## 4. BEKTÁŠÍJA

### 4.1 ÚVOD

Předcházející kapitola v krátkosti ilustruje, jak si mystika na poli islámu získávala stále pevnější postavení, tj. že nacházela živnou půdu po celém islámském světě a že se počet jejích příznivců stále zvyšoval. V tomto smyslu dosáhla mystika vrcholu ve 12. a 13. století. Právě v této době se na území Malé Asie ustavily dva významné mystické řády, *mevlevija* a *bektášija*. Obě bratrstva sdílejí do určité míry stejné pozadí, ale přesto není možné zde věnovat pozornost najednou oběma z nich.

Bektášija zaznamenávala v Turecku po většinu doby své existence, tj. od 13. století prakticky až do roku 1826, velký úspěch. Jistě nás zajímají důvody, které přispěly k její oblíbenosti. Jejich hledání nás ale současně přivádí k nutnosti znát okolnosti, které vlastně umožnily řádu vzniknout.

Odpověď je trochu složitější. Je třeba vědět, jak se na území Malé Asie vlastně dostali Turci,<sup>39</sup> kteří byli stoupenci bektášije, a jak se do Malé Asie také dostal islám. Konečně nelze opomenout ani výklad toho, jak se mohl řád jako bektášija i přes své heterodoxní učení, jež bylo v rozporu s politikou vládnoucí dynastie, tak úspěšně rozvíjet nejen mezi prostými lidmi, ale i v politické sféře.

#### 4.1.1 TURECKÉ KMENY A JEJICH PRVNÍ KONTAKTY S MUSLIMY Z ABBÁSOVSKÉ ŘÍŠE

Turci měli svoji původní vlast na východě, ve středoasijských stepích, kde dodržovali vlastní šamanské zvyky. Na západ od těchto stepí se od roku 750 rozkládala nová a zpočátku politicky silná islámská říše zvaná *abbásovský chalífát*. Její název je odvozen od Abbásovců - jména rodu, který tuto říši založil. Abbásovcí byli arabského původu a kde to jen šlo, tam prosazovali arabštinu (výjimku tvořili Íránci, kteří sice přijali islám, ale udrželi si vlastní jazyk i kulturu) a vedle toho i sunnitský islám. Abbásovská říše i přesto, že zahrnovala území mnoha kultur, které si zachovaly vlastní specifika, byla sjednocována společným náboženstvím a jazykem. V čele říše stál chalífa, jenž disponoval prakticky neomezenou mocí a legitimitu svoji vlády opíral o

<sup>39)</sup> K dějinám tureckých kmenů dále viz např. VASÁRY, I.: *Geschichte des frühen Innerasiens*. Studia turcica, Bd. 1. Tibor Schäfer Verlag, Herne: 1999.

údajné Boží pověření. Chalífa se považoval přímo za „zástupce Božího na zemi“ a své sídlo měl v Bagdádu.

Po formální stránce byla říše stále spojena osobou chalífy, ale je třeba vědět, že již v 9. století se v důsledku několika událostí ve vládnoucích kruzích začala říše politicky hroutit. Rozpad nastával nejdříve na západě a šířil se dál. Na různých územích chalífátu (ve Španělsku, v severní Africe, poté i na východě v Chorásánu) se dostávali k vedení noví vůdci, kteří pro svá území dokázali získat různou míru suverenity. Celý proces se odrazil i na poli náboženství, kde si novou pozici pozvolna získával šiitský islám - opozice islámu sunnitského. V rámci šířící se vyprofilovalo několik frakcí, z nichž velmi významnou představovala dynastie Fátimovců, která se snažila abbásovský chalífát zničit.

Tolik tedy zatím k obrazu abbásovské říše. Nyní se vraťme zpět k tureckým kmenům. K prvním, relativně klidným, kontaktům tureckých kmenů s muslimy docházelo na východě abbásovské říše. Tyto kontakty se ze strany muslimů omezovaly převážně jen na násilné odvádění tureckých mužů a chlapců do říše, kde je obraceli na islám a následně z nich vychovávali vzorné členy muslimské armády. Stávalo se ovšem také, že se někteří příslušníci tureckých kmenů nechávali muslimy dobrovolně najímat jako žoldnéři.

Už kolem poloviny 10. století začal mezi turecké kmeny pronikat zejména sunnitský islám. Počet zde na islám obrácených jedinců výrazně stoupl po roce 960, kdy na území za řekou Jaxartes (dnešní Syrdarja) konvertoval celý turecký kmen Karachánovců. V případě Turků je známo, že se přestupu na islám nebránili a že nové hodnoty spojené s islámem vyznávali dokonce s jistým nadšením. Nebylo tomu tak ovšem vždy. Mnoho Turků i po své konverzi nebylo v islámu pevně zakotveno a nadále udržovalo šamanské zvyklosti.

V 9. století si cestu do Střední Asie mezi Turky našli i potulní dervíšové, kteří zde šířili súfijské ideály. Vůbec se jim nevedlo špatně, jak dosvědčují úspěchy, kterých dosáhl mystik klíčového významu Ahmad Jasaví (Ahmet Yesevi, z. 1166). Narodil se v oblasti dnešního Turkmenistánu a i když měl později možnost působit v Bucháře (dnes území Uzbekistánu), přece jen této možnosti nevyužil a zůstal ve své rodné vlasti, kde se usadil ve městě Jasi (tam se také nachází jeho hrob). Jasavího učení nepřekračuje rámec ortodoxie a vykazuje zřetelné vlivy perských mystiků (zejména Júsufa Hamadháního, z. 1140). Byl si však vědom toho, že jeho myšlenky prostí lidé lépe přijmou, bude-li je šířit přímo v turečtině a nikoliv v arabštině či perštině a rovněž ve vhodné formě, tj. lidové literatuře. V mnohém se dokázal přizpůsobit tureckému

způsobu myšlení a to je velmi významný posun kupředu, jak se později ještě přesvědčíme. Ahmad Jasaví mezi Turky jako první založil mystický řád *jasawíja* a vychoval mnoho žáků (podle legendy 99.000), které vyslal do světa hlásat jeho učení. Prý ještě v 16. století žili šejchové *jasawíje* v Kábulu, Chorásánu či Káhiře. Pro nás je v souvislosti s Jasavím dále důležité, že je považován za prvního velkého tureckého mystického básníka a že z jeho stoupenců měl pocházet i údajný zakladatel řádu *bektášíja*. K Ahmadu Jasavímu se v dalších kapitolách ještě vrátíme.<sup>40</sup>

#### 4.1.2 PŘÍCHOD TURECKÝCH KMENŮ A POLITICKÝ OBRAZ JEJICH NOVÉHO ÚZEMÍ

Na konci 10. století zaznamenáváme nejen z našeho hlediska velkou událost. V té době totiž došlo ke dvěma velkým migračním vlnám tureckých kmenů Oghuzů (Ghuzů). Tyto kmeny dosud žily za řekou Syrdarjou, ale nyní své území musely opustit, neboť jejich vlast začali z východu obsazovat Kipčakové. Oghuzové se tedy v čele s náčelníkem Seldžukem začali přesídlovat směrem na západ a pronikli až k Bucháře.

Seldžuk měl dva vnuky, první se jmenoval Tughril a druhý Čaghri, kteří se po svém praotci ujali vedení turecké armády a podmanili si rozsáhlá území v oblasti východního a poté i západního Íránu. V roce 1055 pronikli dále do Bagdádu, kde sídlil chalífa - sunnitský vládce celé abbásovske říše. Turci ovšem dali mnoha věcem nový řád. Jedna z nejdůležitějších změn nastala, když založili vlastní světskou instituci zvanou *sultanát*, v jehož čele stál sultán jako nový politický vládce říše. Seldžukové svým sunnitským vyznáním přirozeně respektovali postavení chalífy jako hlavy islámu, a proto jej neodstranili. Drželi nad ním ochrannou ruku a dokonce jej i podporovali, neboť se ve svých dobovatelských akcích na území abbásovskeho chalífátu zaměřovali i na šiitské dynastie (Fátimovce a Bújovce), které nejen z doktrinálních důvodů neuznávaly abbásovske chalífy za vůdce říše ani islámské obce (*umma*). Jakmile byly šiitské dynastie přemoženy, byla na jejich území prosazována sunna a tím automaticky spadaly pod chalífovou působnost. Ale jak bylo řečeno, politickou moc musel chalífa přenechat Seldžukům, jimž legitimitu vlády zajišťovala právě skutečnost, že jim titul sultána uděloval sám chalífa. V roce 1058 jmenoval chalífa prvním sultánem Tughrila (1038 - 1063) a současně mu udělil i titul Ruknuddín (tj. „pilíř náboženství“). Nyní zde tedy byli dva paralelní vládci: jeden politický a druhý náboženský.

<sup>40)</sup> K osobě Ahmada Jasavího viz dále např. (zpracováno velmi přehledně): MENZEL, Th.: *Die ältesten türkischen Mystiker*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), s. 269 - 289. + MENZEL, Th.: *Die ersten Mystiker in der türkischen Literatur*, in: *Zeitschrift für türkische Philologie und verwandte Gebiete*, 2 (1927), s. 281 - 310.

Dalším vůdcem Seldžuků se stal Čaghriho syn, sultán Alp Arslan (1063 - 1072). Ten pokračoval v expanzích směrem na západ, především do Anatolie, která dosud patřila křesťanské Byzantské říši. Výbojů tímto směrem se konalo několik, ale k tomu nejdůležitějšímu došlo roku 1071, kdy Alp Arslan v bitvě u Mantzikertu (Malázgirtu) v blízkosti jezera Van porazil byzantská vojska císaře Romana IV. Diogena. Po tomto vítězství byl správou nad Anatolií pověřen seldžucký princ Sulejmán ibn Kutlumuš (z. 1086). Na nově získané území proudily další turecké kmeny, a tak zde vlastně už v polovině 12. století vznikala nová a stále sílící seldžukovská dynastie. I když museli Seldžukové překonávat ambice dorážejících Byzantinců, Arménů a křižáků, turkizace dobytých území probíhala dále a na konci 12. století už byla velká část Malá Asie turecká a muslimská. Na začátku 13. století se pak hlavním městem Seldžuků stala Konya (dříve Iconium).

V roce 1079 si sultán Alp Arslan podrobil ještě Sýrii a Palestinu. Území, které tak ovládali Seldžukové, bylo obrovské: rozpínalo se od Turkestánu až k Jeruzalému a Cařihradu. Patřila jim téměř celá Malá Asie, jen její severozápadní část zůstala Byzantincům.

Nástupcem Alpa Arslana se stal jeho syn, sultán Džaláluddín Malikšáh (1072 - 1102). Malikšáh je považován za největšího seldžuckého sultána, neboť významnou měrou přispěl k celkové stabilizaci říše a jejímu rozvoji. Bohužel jeho synové nebyli pro vzájemné spory schopni udržet politickou jednotu říše. Nadále sice zůstala pod vládou Seldžuků, ale nyní se štěpila na menší monarchie v čele s vlastními vůdci seldžuckého původu. Z Malikšáhových synů dokázal nejdéle vládnout sultán Sandžar (1118 - 1157). Své sídlo měl ve městě Merv (dnešní Mary v Turkmenistánu) a jeho vláda se omezovala jen na severovýchodní část seldžucké říše. Konec jeho vlády byl spojen se silnými nájezdy mongolského nomádského kmene Karachitájů. Vše nakonec vyvrcholilo, když jej v roce 1141 porazili v bitvě v Katvanské stepi.

Ale i tak už předtím docházelo na územích západně od Chorásánu ke vzpourám tureckých kmenů. Po smrti Sandžara se o to rychleji celý chalífát politicky roztržil na menší samosprávné celky, v nichž se vlády ujali buď příslušníci dynastie, nebo seldžučtí generálové (emírové).

Chalífát však existoval dále. O jeho definitivní zánik se postaraly až mongolské kmeny ve 13. století. Tato nomádská společenství původně netvořila natolik akceschopný celek, jenž by svou silou dokázal chalífát vážně ohrozit, ale na konci 12. století všechny kmeny sjednotil a do jejich čela se následně postavil mongolský princ Temüdžin (později si získal titul Čingischán, z. 1227). Počátkem 13. století se mu na východě podařilo ovládnout rozsáhlá území a založit novou říši. Mongolové přemohli i

zmíněné Karachitaje a tvrdě postupovali vpřed, směrem k chalífátu. Bez větších obtíží si podrobili Transoxanii (území jihovýchodně od Aralského moře), východní i západní Írán... V roce 1258 vtrhli do Bagdádu, kde zabili posledního chalífu al-Musta<sup>ʿ</sup>sima. Existence abbásovského chalífátu, založeného roku 750, tím byla definitivně ukončena.

#### 4.1.3 SPOLEČENSKÉ POMĚRY V ŘÍŠI

Události, o nichž byla právě řeč, vykreslují především politické pozadí doby. V souvislosti s politickými událostmi zažívala tehdejší společnost i převraty sociálního, ekonomického a náboženského charakteru, jejichž dopad mohl pocítit i prostý obyvatel nové seldžucké říše.

Základy výrazných změn položili v 11. století už svým vpádem turečtí Oghuzové. Jak víme, tyto kmeny pronikly do abbásovské říše z východu. Migraci Oghuzů tedy jako první pocítily oblasti rozkládající se přibližně na území dnešního Íránu. Právě toto území tehdy protínaly četné obchodní stezky, které příchodem tureckých kmenů bohužel vzaly za své. Přerušily se tím dodávky různých druhů zboží a kdo jiný tím mohl trpět více, než obchodníci a řemeslníci.

Příchod tureckých kmenů do nových zemí se odrazil rovněž na změně místních klimatických podmínek, což nakonec negativně ovlivnilo oblast hospodářskou i sociální. Na nově získaná území s sebou totiž Turci přiváděli i vlastní četná stáda, která spásáním místních ploch zapříčinila rozsáhlé změny rázu krajiny. Rozsah ploch, určených k obdělávání, se v důsledku toho snížil a nová situace si vynutila změny způsobu života místních, dosud usedlých obyvatel. Lidé byli nuceni se neustále stěhovat a jejich celková životní úroveň se tak snižovala. Uvážíme-li, kolika lidí se tento fenomén dotkl, můžeme si představit, jak celá věc ve svém důsledku zatěžovala společnost jako celek.

Další napětí vyvolala ve společnosti situace, kdy hlavní ministr (vezír) seldžuckých sultánů Hasan ibn Alí (měl titul Nizámulmulk, z. 1092) přejal a rozšířil systém dosavadní správy lenních majetků, který byl původně zaveden počátkem 10. století. Bújovci, jako vládci jedné tehdejší dynastie, byli nuceni odměňovat za podniknuté expanze své vojenské důstojníky. Nečinili tak ale formou finanční odměny, nýbrž přidělem buď dosud ladem ležící, nebo již přidělené půdy. Správa pozemků tedy byla častokrát někomu násilně odejmuta. Je jistě pozitivní, že leník měl právo na výnosy z přiděleného pozemku a tím byl motivován k co nejlepší správě svého léna. Ovšem navíc měl i právo na provizi z vybraných daní a tak stát, aby udržel úroveň svých

příjmů, zatěžoval lid daněmi novými. Jak bylo uvedeno, Nizámulmulk tento model, jenž implikoval i možnost někoho bez rozpaků připravit o půdu, převzal, rozšířil a legalizoval.

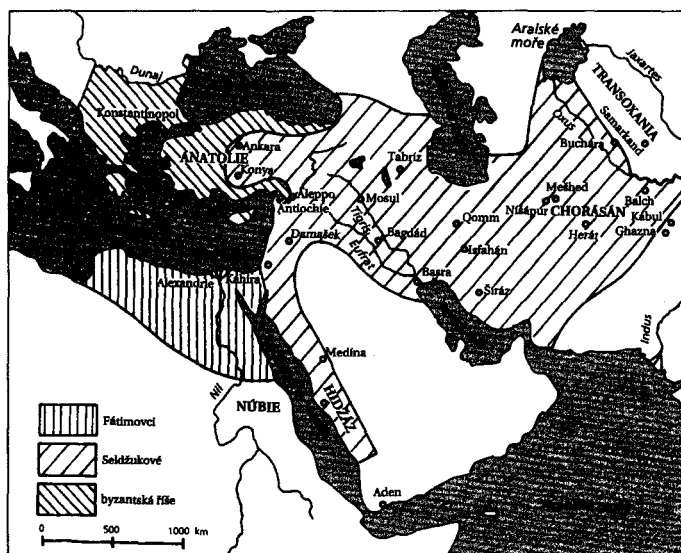
Změny, které nastaly za vlády Seldžuků na poli náboženství, jsem výše krátce zmínil. Přesto je vhodné zopakovat, že příchozí turecké kmeny v čele se Seldžuky byli oddaní sunnitě, kteří na svých nových územích netrpěli žádné odchylky od věrouky. Doktrinální čistku zahájila na začátku 11. století v Chorásánu turecká dynastie Ghaznovců. Terčem jejich útoku byla ší'ita a jako nástroj jim sloužily tzv. *madrasy* - ortodoxní vzdělávací instituty sdružující a materiálně podporující své učence (ar. *ʿālim* nebo *ʿalīm*, pl. *ʿulamá'*; tur. *ulema*) a žáky, v nichž bylo možno v oblasti islámu získat vyšší vzdělání. První madrasa (tur. *medrese*) byla založena v Bagdádu zásluhou Nizámulmulka a pojmenována Nizámíja. V oblasti Malé Asie byly známé madrasy založeny například ve městech Konya a Sivas. Jejich zakládáním Seldžukovci nepochybně přispívali k celkovému rozkvětu islámské kultury, mj. i architektury, která nyní vstřebávala nové impulsy. Madrasy jako víceúčelové vzdělávací stavby (kombinace ubytovny, školy, mešity atd.) pro ni bezpochyby představovaly neotřelé novum.

#### 4.1.4 MALÁ ASIE POD VLÁDOU SELDŽUKŮ

Z předchozího výkladu už víme, že vlajka islámu byla na území Anatolie vztyčena až po vítězné bitvě Seldžuků nad byzantskými vojsky v roce 1071. Seldžukové pozvolna získávali vliv na stále větším území Malé Asie. Detailním pohledem na dění lze zjistit, že se tak dělo v důsledku působení vícera faktorů. Jedním z nich byla imigrace tureckých nomádských kmenů, která probíhala dále i po roce 1071. Dalším faktorem bylo výrazné oslabení byzantské armády i zoufalá situace byzantských venkovských rolníků, nad nimiž tvrdě vládli bohatí vlastníci půdy. Když jim Sulejmán ibn Kutlumuš sliboval lepší zítřky, přešli rolníci na jeho stranu. Konečně nelze opomenout ani tzv. „bojovníky za víru“ (*gazi*, *gaziyan-i rum*), kteří s velkým nadšením napomáhali Seldžukům obsazovat Malou Asii.



Turkům se v Anatolii dařilo nejvíce za vlády Alá'uddína Kajkubáda I. (1219 - 1237). Podařilo se mu získat nová území, o která však jeho nástupce Gijásuddín Kajchusrau II. (1237 - 1246) roku 1243 v boji s Mongoly zase přišel. Vítězství Mongolů bylo pro Seldžuky bolestivé, neboť Mongolové připravili mnoho lidí o život, jmenovali sultány podle vlastního výběru a zavedli i nové poplatky. V podstatě se tak stali novými vládci Malé Asie. Seldžukové měli sice i poté na několika místech vliv, ale ten byl již značně omezený.



*Příchod stepních národů, 1100: Seldžukové*

Z tohoto letmého přehledu dobových poměrů je zřejmé, že obyčejní lidé neměli vůbec jednoduchý život, neboť byl prosycený neustálou nejistotou a obavami. Kdykoliv k nim mohl někdo přijít a z titulu vyšší moci jim život buď vzít, nebo jej převrátit vzhůru nohama. Byla to doba plná nepokojů, docházelo k mnoha politickým, sociálním a ekonomickým zvratům, které se více či méně odrážely na osudech prakticky všech obyvatel. Lidé přirozeně hledali z takového světa únik a cestu k vnitřnímu zklidnění. Všechny tyto okolnosti posilovaly jejich spiritualitu.

Zatímco ve městech se v souladu s politikou vládnoucích Seldžuků úspěšně prosazoval ortodoxní islám (hanafijský madhab), stavěly mešity a zřizovaly madrasy, venkov, zejména pak oblasti při hranicích říše, si z hlediska náboženství a kultury žil tak trochu svůj život. Islám a kultura s ním spojená se zde pochopitelně nemohl etablovat stejně rychle a ve stejné míře jako ve městech. Přicházející Turci sice většinou již konvertovali na islám, ale ve skutečnosti mnohdy nebyli v islámu pevně zakotveni. Jejich náboženská orientace stále nesla stopy původního kmenového šamanismu a ovlivněna byla do jisté míry i buddhismem, manicheismem a křesťanstvím - náboženstvími, se kterými přišli během své migrace na západ do kontaktu.

Tato situace na druhé straně poskytovala prostor potulným dervišům a různým svatým mužům, kteří do Anatolie pronikali většinou spolu s tureckými kmeny (i jako členové tureckých vojsk zejména z oblasti Chorásánu a Chvárizmu - provincie jižně od Aralského moře) a hlásali zde své ideály. Tito dervišové byli označováni jako *babové*, *abdalové*, *torlakové* či *qalandaríjové*. Někteří z nich byli již ve své původní vlasti ve stepích Střední Asie následníky kmenových šamanů. Lidé věřili, že mají blízko k Bohu, že disponují duchovní silou (ar. *baraka*, tur. *bereket*) a umějí konat divy (ar. *karámát*, tur. *keramet*). Jakkoliv je bylo možné obviňovat ze šíření heterodoxního islámu, nelze na druhé straně popřít jejich významnou roli při islamizaci výše zmíněných oblastí.

Existuje několik důvodů, proč byli mystikové mezi lidmi na venkově a v příhraničních oblastech tolik oblíbení a proč súfijské ideály zaujaly tolik lidí. Jako první lze například uvést, že ve svém výkladu mnohé zjednodušovali, v důsledku čehož se posluchačům principy islámské mystiky nezdály být příliš vzdálené od šamanismu. Jazyk a styl, v němž se vyjadřovali, jsou dalšími důležitými faktory, které usnadňovaly islamizaci Turků a které je sblížovaly s mystikou. Stejně jako Ahmad Jasaví užívali turečtinu, tj. jazyk srozumitelný prostým lidem (na rozdíl od ortodoxních učenců, kteří používali arabštinu), a své myšlenky šířili v mnohem přístupnější formě, totiž v lidové poezii. K oblibě mystiků přispěla rovněž skutečnost, že velká část z nich v oblasti náboženství nedosáhla vysokého vzdělání. Nestudovali v madrase a tím blíže stáli prostým lidem. Kdo by rozuměl jejich sice učeným, ale jinak nesrozumitelným přednáškám? Snad proto byli schopni hovořit o náboženských věcech s potřebnou jednoduchostí. A konečně: súfijové hlásali *chudobu* (*faqr*) a chudí také skutečně byli; nebyl to jen teoretický ideál. I tato okolnost je sblížovala rovněž k většinou velmi chudému lidu.

Na venkově se mezi lidmi šířil prostřednictvím tzv. *qalandaríjů* také silně šíitsky zaměřený islám, který byl tehdy stále více vyznáván v oblastech dnešního Íránu a který později systematicky prosazovala íránská dynastie Safíjovců (viz níže). Qalandaríjové<sup>41</sup>

<sup>41)</sup> *Qalandaríja* není řád v obvyklém slova smyslu, nýbrž označení pro směr - fenomén, k němuž se hlásili někteří mystikové, zvaní v sg. *qalandar* nebo *qalandarí*; v některé literatuře je možné setkat se s přepisem *kalender*. Vzhledem k tomu, že *qalandaríja* byla poměrně rozšířená, ujalo se pro její příslušníky více označení: např. v Anatolii se jim říkalo *torlak* nebo *işik*. Původ a význam názvu není zcela jasný. Existuje několik výkladů a literatura uvádí např. interpretaci Rašídího a Burhána, dvou lexikografů ze 17. století. Domnívají se, že výraz *qalandar* je modifikací (podle Burhána arabizací) slova *kalandar*, znamenající tolik co *dřevěný špalek*, *klacek*, v přeneseném smyslu *hrubý, nevychovaný člověk*.

Vlastní počátky *qalandaríje* jsou spojovány s mystickým řádem zvaným *malámátíja*, který vznikl v 9. století v Níšápúru, kde žil jeho údajný zakladatel Abú Sálíh Hamdún al-Qassár (z. 884/885). Řád je po tomto muži známý také jako *hamdúníja* nebo *qassárija*. Qalandaríjové se v jistém smyslu hlásili k myšlenkám *malámátíje*. Její ústřední bod představuje přesvědčení, že vnější projevy zbožnosti jsou jen předváděním se před ostatními a tedy pouhým pokrytectvím. Od této premisy byly poté odvozeny např. následující praktické poučky: A) poslušnost šejchovi, resp. konání kultovních povinností (*‘ibáda*, pl. *‘ibádát*) je *širk*; B) předvádění stavu (*hál*, pl. *ahwál*) je odpadlictví (*irtidád*); C) člověk nesmí

byli muži, kteří se neustále toulali od vesnice k vesnici a kteří se živili žebráním. Jejich náboženská orientace sice vycházela z islámské mystiky, ale dobarvena byla rovněž radikální podobou ší'cy. V nezvykle velké míře uctívali Alího a dvanáct imámů, přičemž úcta k Alímu zde přecházela v otevřenou deifikaci. Z tohoto důvodu je sunnitští učenci ('*ulamá'*) označovali za extremisty (*ghulát*). Ortodoxnímu rámci islámu se však vymykali i svým stylem života a specifickým přístupem k plnění islámských předpisů. Turkům, kteří na tento typ ší'cy přestoupili, se začalo později říkat *alevité*.<sup>42</sup> Je tedy pochopitelné, že v očích ostatních muslimů budili pohoršení. Na druhé straně ale zase alevité opovrhovali sunnitskými muslimy, neboť ti - na rozdíl od alevitů - užívali jako náboženský jazyk arabštinu a nikoliv turečtinu. Alevité se proto na rozdíl od „arabizujících osmanských sunnitů považovali za „skutečné Turky“, udržovatele pravé

---

očekávat za konání dobrých skutků zadostiučinění, neboť takový čin je pak bezcenný. Pokrytecké pro ně rovněž bylo očekávat uznání od Boha i člověka, a proto např. neměli nosit jiné oblečení, než které bylo běžné v dané majoritní společnosti, dále se stranit okolí; měli se věnovat raději opovrhovanému zaměstnání. Z uvedeného je patrné, že malámatijové kladli velký důraz na poctivost, upřímnost (*ichlās*) jednání. I když se v soukromí poctivě věnovali modlitbám a například i dodržování půstu, před ostatními záměrně nedodržovali zvyky a tradice a přestupovali šari'u. Tímto jednáním na sebe strhávali pozornost a společnost jimi pochopitelně opovrhovala a kárala je. Právě *výtka, pokárání (maláma)* ze strany ostatních pro ně měla svůj význam (zřejmě v souvislosti s koránským veršem „...a nebudou se bát výčitek nikoho.“ [5:54]), a proto od tohoto výrazu bylo odvozeno i označení pro celý směr.

Existuje hypotéza, že malámatijové (melametilik) byli zpočátku také inspirováni buddhistickými asketickými praktikami. Stoupenci hnutí, které později vykristalizovalo ve směr zvaný *qalandarija*, s těmito praktikami ve velké míře sympatizovali, a proto je zde možná jistá souvislost malámatije a *qalandarije*. *Qalandarija* existovala již v 11. století v oblasti Chorásánu a Turkestánu, odkud se zásluhou Džamáluddína as-Sáwí (z. kol. 1232) ve 13. století rozšířila dále na západ do Anatolie, ale i Sýrie a Egypta; její stoupenci žili také v Indii. As-Sáwí přispěl významně i k vytvoření jasnějšího profilu *qalandarije*. Její obraz se tím měl natolik změnit, že již mnozí hovořili o nové formaci, zvané *džawlakija* (zřejmě od perského *džawlach*, tj. pytlovina, z níž měl být ušit as-Sáwího šat). A. Haas však používá výraz *qalandarija* jako označení pro více proudů (uvádí Gramlichovu tezi), které se vůči sobě vyznačují podobnými rysy (např. celková nevázanost, konzumace drog; hajdaríja, džawlakíja): „Pokud je někdy Džamáluddín as-Sáwí nazýván zakladatelem *qalandarije*, pak je tomu třeba rozumět - jak jednou R. Gramlich uvedl - pouze tak, že šejch Džamáluddín byl zakladatelem *jednoho* *qalandarijského* řádu.“ (in: HAAS, A.: *Die Bektāši: Riten und Mysterien eines islamischen Ordens.*, s. 25, 28.) Jako zakladatele džawlakíje uvádí A. Haas Hasana al-Džawalakiho (z. 1225?), in: HAAS, A.: *ibid.*, s. 32, 33.

Literatura uvádí následující rozdíly *qalandarije* od ostatních mystických řádů (srov. s předcházejícími kapitoly): A) holení hlavy, obočí, vousů a knírku (důvod holení není dosud jednoznačně objasněn: jednak měl tyto zvyky pěstovat již as-Sáwí, a poté *qalandarijové* prý sami například říkali, že „žádný vlas nemá znečišťovat lásku;“ zvyk nebyl dodržován konsekventně); B) nošení *chirgy* (v Indii nosívali plášť hozený přes tělo a šerpu upevněnou kolem pasu); C) nošení kovových kroužků kolem krku a na ruku (*bektášijové* dodržující celibát dodnes nosívali kovový kroužek v uchu, tzv. *menguş*, který je považován za doklad vlivu *qalandarije*); D) obvykle neplnili řádné kultovní povinnosti (např. společnou modlitbu, dodržování půstu), ani nevedli život v ústraní; E) živil se almužnami; F) neměli majetek, obvykle vlastnili jen hůl, kožešinu a misku na almužny; G) neženili se. Jako další typické rysy *qalandarijů* lze uvést poměrně hrubé chování (nehleděli na výtky ostatních) a neustálý život na cestách; z tohoto důvodu se jim také říkalo „potulní dervíši.“

Dále k problematice in: *Encyclopaedia of Islam*; MEIR, F.: *Abū Sa'īd-i Abū 'l Hayr: Wirklichkeit und Legende.*, s. 494 - 516.

<sup>42)</sup> BARNES, J. R.: *The dervish orders in the Ottoman Empire.*, (s. 34).

turecké kultury, náboženství a folklóru.“<sup>43</sup> Zmíněný náboženský radikalismus se projevoval i v akcích, jež alevité podnikali s cílem destabilizovat politickou a náboženskou situaci v zemi.

V důsledku obsazování Malé Asie Turci muselo svůj domov opustit mnoho křesťanů, neboť Turci se snažili na svém novém území křesťanství eliminovat. Navzdory tomu však několik tureckých kmenů některé prvky z křesťanství přejalo. K míšení islámu a křesťanství docházelo vedle toho i ze strany zde původně usazených křesťanů, kteří i po své konverzi na islám některé křesťanské praktiky nadále dodržovali.

Střet všech těchto okolností a vlivů tedy jen nahrával sem přicházejícím dervišům, nejružnějším divotvůrcům a svatým mužům a vytvářel ideální předpoklady pro vznik a šíření různých islámsky zaměřených heterodoxních sekt i řádů. Jedním takovým mystikem, který působil ve východní Anatolii, měl být i muž známý jako Hadži Bektáš. Do této oblasti zřejmě uprchnul před postupujícími Mongoly. Shromáždil zde kolem sebe mnoho lidí a kruh jeho stoupenců se neustále rozšiřoval, až se později ustavil v samostatný mystický řád *bektášija*. O bektášiji je rovněž známo, že její učení nevychází jen ze šíitského islámu, ale obsahuje i prvky, jež se velmi podobají prvkům vyskytujícím se v šamanismu a v křesťanství.

Dervišové si získali mezi obyčejnými lidmi značný vliv, kterého často využívali k ovlivnění politické situace v dané oblasti. Organizovali i protivládní vzpoury, jež vyvrcholily v letech 1239 - 1240, kdy jistý Baba Ishák (v některých pramenech uváděný pod jménem Baba Rasúlulláh) vyprovokoval v oblastech Mar'áš, Malatya, Amasya a Tokat rozsáhlé střety obyvatelstva s vládními vojsky. Skutečné důvody, které jej k tomu vedly, nejsou zcela jasné. Existují však zprávy, že mu záminkou mělo být mj. údajné rozhodnutí sultána Gijásuddína Kajchusraua II. již netolerovat v říši staroturecké zvyky ani islám, které dal jako šokující zprávu šířit mezi prostými lidmi. Významný faktor zde jistě představoval i radikální alevitský šíismus, který se šířil na území Anatólie. Když Baba Ishák přislíbil prostým lidem bohatou kořist, získal jeho plán odstranit sultána mezi obyvatelstvem na podporu. Do bojů se údajně zapojily i ženy. Povstalci měli dokonce před jedním střetem zvolávat heslo „Není božstva kromě Boha a Baba je Posel Boží“,“<sup>44</sup> což by mohlo vysvětlovat jeho výše zmíněné přízvisko Baba Rasúlulláh. Rebelie však byly nakonec potlačeny a uvádí se, že mezi zbylé Ishákovi stoupence patřil i Hadži Bektáš Veli. Podobné vzpoury se opakovaly i později a pro své

<sup>43)</sup> ZEIDAN, D.: *The Alevi of Anatolia*.

<sup>44)</sup> HAAS, A.: *Die Bektasji: Riten und Mysterien eines islamischen Ordens.*, s. 13 - 14.

spojení s janičáry do nich byla zapletena i bektášija. Tato problematika bude osvětlena v rámci následujících kapitol věnovaných historii bektášije.

## 4.2 HISTORICKÝ VÝVOJ BEKTÁŠÍJE

### 4.2.1 POČÁTKY BEKTÁŠÍJE



*Hadži Bektáš Veli*

Vlastní výklad historie bektášije snad ani nemůže začít jinak, než líčením života muže, jemuž se připisuje její založení. Jmenoval se Hadži Bektáš Veli (Hacı Bektaş Veli).

Je třeba podtrhnout, že z Bektáše zakladatele řádu učinila nejspíš až tradice. Stále zůstává otázkou, zda měl ve skutečnosti vůbec ambice nějaké bratrstvo založit. Ale přesto lze souhlasit s tvrzením, že v jeho učení bylo možno rozpoznat vliv starotureckého náboženství i prvky sufismu a že patřil mezi přední osobnosti mystiky s velkým počtem žáků i laických příznivců.

Při hodnocení Bektášova života je pochopitelně třeba s dostupnými informacemi pracovat kriticky, tj. rozlišovat, které z nich mají reálný základ a které jsou výsledkem postupného procesu, jenž měl z Bektáše učinit zcela výjimečnou osobnost.

### Hadži Bektáš ve světle legend

V tradičním pojetí je postava Hadžiho Bektáše opředena mnoha půvabnými legendami, v nichž lze vysledovat respekt a úctu, které k němu příznivci řádu chovali a stále chovají. V jejich podání byl Bektáš skutečným světcem, patronem známým široko daleko. Všechny tyto příběhy, legendy a zkazky vytvářely živnou půdu pro postupně vznikající kult, neboť každá historka vyzdvihuje světcovu výjimečnost, projevující se schopností konat zázraky (ar. *karámát*, tur. *keramet*).<sup>45</sup> Příběhy o jeho životě a zázracích pak byly shromážděny do sbírky, zvané *Vilâjetnâme*. Předpokládá se,

<sup>45)</sup> Pro termín *zázrak* má arabština rovněž výraz *mu' džiza* (pl. *mu' dżizát*), který se však používá jen pro označení zázračných činů proroků. Skutky této kategorie není nikdo jiný schopen konat.

že sbírka vznikla ještě před rokem 1400. K obsahu většiny příběhů je třeba přistupovat s jistým nadhledem, ale uvedeny jsou i historky s reálnými prvky. Týká se to například některých geografických názvů i osob, o nichž se *Vilâyetnâme* zmiňuje.<sup>46</sup>

Legendy tvoří významnou část bektášijské tradice a byla by škoda, kdybych ji zde zcela opominul. Vzhledem k jejich relativně velkému počtu je však nutné postupovat selektivně.<sup>47</sup> Vedle tohoto nezbytného výběru jsou příběhy dále rozčleněny do několika oddílů, které odpovídají jednotlivým etapám Bektášova života. Po obsahové stránce tedy umožňují plynule sledovat Bektášův osud.

V životopise Hadžiho Bektáše akcentuje tradice především čtyři data, která v jeho životě představují významné životní mezníky. Konkrétně jde o rok Bektášova narození, rok jeho příchodu z Chorásánu do Rúmu, poté věk, jehož se dožil, a nakonec rok, v němž zemřel.

Každý z těchto mezníků je v tradici podepřen jedním výrokiem, z něhož - jak je následně možné se přesvědčit - je vždy vybrán určitý výraz, který svou číselnou hodnotou zmíněné časové mezníky definuje.<sup>48</sup>

- Výrok první - rok Bektášova narození:

*Hazreti Pirin veladeti müruvvet. [Narození svatého mistra, „šlechetnosti duše.“]*

Klíčové slovo zde představuje výraz *müruvvet*, jehož číselná hodnota je 646 - jako rok islámského letopočtu, resp. rok 1248 n. l.<sup>49</sup> Hadži Bektáš se podle tradice narodil roku 1248.

( $m = 40$ ,  $r = 200$ ,  $v = 6$ ,  $t = 400$ )

<sup>46)</sup> Legendy o životě a zázracích Hadžiho Bektáše zpracoval a do německého jazyka přeložil dr. Erich Gross. Výsledkem jeho práce je knížka, která vyšla v Lipsku roku 1927, z níž v této práci rovněž čerpám. O rok později vyšla studie, kde její autor Hans H. Schaeder sice oceňuje úsilí a práci E. Grosse, ale převážně se detailně zabývá metodickými a dalšími nedostatky Grosseovy práce. Vytýká například, že knížka i navzdory různým přílohám přináší jen velmi málo historicky spolehlivých informací o osobě Hadžiho Bektáše i řádu. Předmětem kritiky je dále zbytečně krátké pojednání o literární stránce originálních textů, jakož i nedostatečný profesionální odstup od obsahu legend (s. 290b). Celá studie představuje tedy jakousi korekci vybraných nedostatků. In: SCHAEDEK, H.H.: *Zur Stifterlegende der Bektaschis*, s. 290a - 290s.

<sup>47)</sup> Detailněji viz GROSS, E.: *Das Vilâyet-nâme des Hâğgi Bektasch...*, s. 9 - 155.

<sup>48)</sup> Schéma uvádí BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 34n.

<sup>49)</sup> Islámský letopočet byl zaveden za vlády druhého chalífy Umara ibn al-Chattába (634 - 644) a počítat se začal od roku 622 n. l., kdy Muhammad spolu se svými stoupenci odešel z Mekky do Jathribu (dnešní Medíny). Islámský kalendářní rok se však neshoduje s kalendářním rokem gregoriánským a k převodům proto existují speciální tabulky. K problematice podrobněji viz: KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*, s. 220 - 221.

- Výrok druhý - rok, kdy přišel Hadži do Rúmu:

*Horasandan Ruma teşrif eder, reft.* [Hadži odchází z Chorásánu do Rúmu (dříve Byzanc).]

Klíčové slovo zde představuje výraz *reft*, jehož číselná hodnota je 680 - jako rok islámského letopočtu, resp. rok 1281 n. l. Hadži Bektáš tedy údajně přišel do Anatolie v roce 1281.

$(r = 200, f = 80, t = 400)$

- Výrok třetí - věk, jehož se Hadži Bektáš dožil:

*Müddeti ömrü Muhammad dir cemali.* [Délka jeho života je rovna kráse Muhammadova jména.]

Klíčové slovo zde představuje výraz *Muhammad*, jehož číselná hodnota je 92. Hadži Bektáš se podle tradice dožil úctyhodných dvaadevadesáti let.

$(m = 40, h = 8, m = 40, d = 4)$

- Výrok čtvrtý - rok, v němž Bektáš zemřel:

*Bektaşkiye tarih asvabi rihlet.* [Bektášova skutečná doba úmrtí.]

V tomto výroku se nachází klíčových slov více. Jsou jimi jak *Bektaşkiye*, tak *asvabi rihlet*. Číselná hodnota obou se shoduje, a to ve výši 738, jako rok islámského letopočtu, resp. rok 1337 křesťanského letopočtu. Hadži tedy měl zemřít v roce 1337.

$(b = 2, k = 20, t = 400, alif = 1, sin = 300, b = 10, h = 5)$

$(alif = 1, sad = 90, vav = 10, alif = 1, b = 2, r = 200, h = 8, l = 30, t = 400)$

Jeho rod podle tradice sahá až k samotnému Proroku Muhammadovi, což o sobě Hadži Bektáš prohlásil ostatně už jako malý chlapec. Tzv. řetěz předků (*silsila*) vypadá podle tradice takto:<sup>50</sup>

Prorok Muhammad (z. 632)

imám Alí ibn Abí Tálíb (z. 661)

<sup>50)</sup> In: <http://www.bektashi.net/HB-silsilah.html> (10/03/2006). Vedle toho je mi dále známa tato (duchovní) podoba rodokmenu Hadžiho Bektáše: Muhammad > Alí > Hasan > Husajn > Alí Zajnul'ábidín > Muhammad al-Báqir > Dža'far as-Sádiq > Músá al-Kázim > Alí ar-Ridá (Rezá) > Džunajd al-Baghdádí > Abú Uthmán Maghríbí > Abú-l-Qásim Džurdžání > Abú-l-Hasan Harkání > Abú Alí Fermandí > Júsuf Hamadhání > Ahmad Jasaví > Lukmán Perende > Pír Hadži Bektáš Veli. In: <http://www.bektashi.net/kelamusifa.html> (10/03/2006).

imám al-Husajn (z. 680)  
imám Alí Zajnul<sup>51</sup>ábidín (z. 711/713)  
imám Muhammad al-Báqir (z. 733)  
imám Dža<sup>51</sup>far as-Sádiq (z. 765)  
imám Músá al-Kázim (z. 799)  
sajjid<sup>51</sup> Ibráhím al-Mukarram al-Mudžáb  
sajjid Hasan al-Mudžáb  
sajjid Muhammad  
sajjid Mahdí  
sajjid Ibráhím  
sajjid Hasan  
sajjid Ibráhím  
sajjid Muhammad  
sajjid Ishák  
sajjid Músá  
sajjid Ibráhím ath-Thání  
sajjid Hadži Bektáš Veli (z. 1337?)

## Narození a dětství Bektáše

*Jako otec „světce“ je uváděn Sultán Ibráhím (Seyit Sultan Ibrahim). On sám byl již ve svých čtrnácti letech považován za velice krásného, udatného a učeného chlapce, jenž neměl sobě rovného. Později, když mu zemřel otec, stal se vládcem jednoho státu v Chorásánu.*

*Jednoho dne se vydal na lov, projížděl kolem studny, kde zahlédl několik žen. Jednou z nich byla i Chatym, kterou si později vzal za ženu. Chatym mu však ani po mnoha letech manželství neporodila dítě a Sultán Ibráhím cítil, že je tím ohroženo následnictví trůnu. Obrátil se proto s prosbou o pomoc na své rádce... Rádcové navrhli, aby byli z blízkého okolí povoláni dervišové a náboženští učenci a ti všichni prosili Boha o dítě. Celý týden tedy učenci recitovali Korán a dervišové se modlili, až Chatym z vůle Boží otěhotněla. Na svět přivedla synka jménem Bektáš. Traduje se, že dítě bylo vskutku zázračné, neboť poprvé promluvílo již v šesti týdnech,*

---

<sup>51)</sup> Výraz *sajjid* (tj. *pán, náčelník*) často označuje muže, jenž se stal po zvolení radou starších náčelníkem kmene. Pokud například v kmeni nastal spor, zastával *sajjid* rovněž funkci soudce. Avšak v *silsilách* označují termíny *sajjid* a *šaríf* čestné tituly, které naznačují vznešený původ daného jedince, neboť jeho rodokmen sahá až k Proroku Muhammadovi. Užitím daného titulu se upřesňuje směr jeho rodové linie: titul *šaríf* (tur. *şerif*; dosl. *vznešený, urozený*) obvykle užívají potomci Alího syna (tj. Muhammadova vnuka), al-Hasana (z. kol. 669), a titul *sajjid* (tur. *seyyid*) užívají potomci dalšího Alího syna, al-Husajna (z. 680).



*když proneslo šahádu. Když byly Bektášovi čtyři roky, svěřil jej Sultán Ibráhím do péče učiteli Lukmánovi Perendemu.<sup>52</sup>*

*I tento učitel zažil s malým Bektášem mnoho neobvyklého. Už při prvním setkání se přihodilo cosi zvláštního. Lukmán vešel do učebny a zahlédl vedle Bektáše stát dvě osvětlené postavy, které však v okamžiku, kdy na ně dolehl Lukmánův pohled, zmizely. Zeptal se tedy malého chlapce, kdo to byl. Chlapec s nevinným výrazem ve tváři opáčil, že to byl Muhammad s Alím a že jej vyučovali Koránu.*

*Bektáš svými nadpřirozenými schopnostmi ohromil i tehdy, když jej Lukmán požádal donést vodu k omytí rukou po skončení výuky. A Bektáš místo aby učinil, oč byl požádán, vyzval Lukmána pronést nahlas žádost, aby uvnitř školy vznikla studna. Lukmánovi nezbylo nic jiného, než přiznat, že něco takového je nad jeho síly. Bektáš se proto začal vroucně modlit, až ve škole skutečně pramen vody vytryskl. Lidé nevěřili vlastním očím a strnule se na Bektáše dívali.*

*Ještě když byl Bektáš malé dítě, vydal se Lukmán na pouť do Mekky. Přiblížil se čas, kdy se poutníci shromažďují k modlitbě a kázání na pahorku <sup>6</sup>Arafát. V těch chvílích vyprávěl Lukmán svému příteli, že právě v tento den se u něj doma připravuje koláč. Tato slova byla zázračným způsobem zjevena Bektášovi a ten dům svého učitele hned navštívil a takový koláč tam upekl. Poté mu jej přinesl do Mekky. Když se Lukmán vrátil z pouti domů do Chorásánu, vyšlo mu v ústřety mnoho lidí. Nadšeně se s nimi podělil o svůj zážitek, avšak mnohým z nich líčená příhoda přišla spíše směšná než vážně míněná a mysleli si, že se to všechno Lukmánovi jen zdálo. Vždyť Bektáš byl ještě dítě a jak by mohl něco takového dokázat. Lukmán se ale nevzdával, poukazoval na předešlé zázraky svého žáčka a snažil se všechny kolem sebe o jeho výjimečných schopnostech přesvědčit. Bektáš nakonec sám přetahování přerušil, když vstoupil mezi přítomné a prohlásil, že pochází z Muhammadova rodu. A své tvrzení doložil zelenými tělesnými znaménky, která měl kdysi Alí a nyní i Bektáš na čele a na dlani. Lidé tak uvěřili v jeho zázračnou moc a pokořili se před ním. Právě tehdy dostal Bektáš titul Hadži, jenž vyjadřoval jeho vysoké a ctěné postavení mezi lidmi.*

*Hadži Bektáš ve svém dětství netrávil čas jako jeho vrstevníci. Přes den i v noci se věnoval duchovním cvičením, postil se a konal různá znamení. Když zemřel jeho otec Sultán Ibráhím, vzdal se nároku na trůn ve prospěch svého strýce. Stáhl se do ústraní a pěstoval askezi. V odloučení žil celých čtyřicet let. Probděl prý celé noci v modlitbách a stával se stále horlivějším. Jedné noci pak do jeho života zasáhl Bůh. Hadži tehdy pocítil, jak jeho duše opouští tělo a ubírá se k Bohu. Bůh jej té noci vyvýšil k Sobě a Bektáš se stal přítelem Božím. Dosáhl stupně světce, a proto za jeho jménem stojí Veli.*

---

<sup>52)</sup> Lukmán (Lokman-i Perende) žil v Níšápúru (město na území dnešního Íránu) a své přízvisko *Perende* získal od svého učitele Ahmada Jasavího (z. 1166). To je však třeba brát s rezervou, uvážíme-li, kdy Jasaví zemřel a kdy se narodil Hadži Bektáš. Rovněž se traduje, že Lukmán nosil chirqu, která kdysi patřila 6. imámovi Dža'faru as-Sádiqovi a že osvědčení, jež ho opravňovalo školit žáky (ar. tzv. *idžáza*, tur. *icazer*), mu udělil 8. imám Alí Músá ar-Ridá.

V souvislosti s dervišskými atributy jsem již předchozím textu uvedl, že jsou podle mystiků darem od Boha. Cesta, kterou se dostaly až mystikům, je líčena různě. Hovoříme-li o zázračném životě Hadžiho Bektáše, pak není překvapující, že i on představuje v řetězci předávání samostatný článek. Legendy shodně uvádějí, že Bůh pověřil archanděla Gabriela, aby atributy předal Muhammadovi a ten dále Alímu. Následně prošly rukama imámů, až nakonec dospěly do rukou velmi zbožného a známého mystika Ahmada Jasavího.

*Říká se, že Jasaví byl sajjid, uměl konat zázraky a že obdržel idžázu od osmého imáma Alího Músá ar-Ridá. Prý měl 99.000 žáků, nicméně byl rozhodnut, že atributy stejně žádnému z nich nepředá. Žáci však neztráceli naději. Shromáždili se v meydanu kolem ohně a vykonali modlitbu. I přesto, že mistr znal jejich myšlenky, zeptal se, co je za ním přivádí. Neodmítl je, nýbrž využil náhody, že kolem nich právě někdo procházel s ošátkou prosa, z níž trochu vysypal. Prohlásil, že ten, kdo vykoná na rozsypaném prosu modlitbu, aniž by se jediné zrnko hnulo, ten atributy získá. Bylo nad slunce jasné, že jde o nadlidský úkol. V Chorásánu se o něm však dozvěděl Hadži Bektáš a ten neváhal a vydal se Jasavího navštívit. Bez větších rozpaků rozprostřel na prosu svůj modlitební kobereček a poklekl na něj. Kobereček se začal vznášet a prosa se ani nedotkl. Hadži tak úkol splnil a získal atributy. Poté byl oholen a zasvěcen.*

## **Hadži Bektáš na cestách do Rúmu**

Návštěvou Ahmada Jasavího začíná v životě Bektáše nová etapa.

*Jasaví jako šejch byl přesvědčen o Bektášově výjimečnosti. Uložil mu odejít na území, aby se tam ujal vedení mystiků a stal patronem nového řádu. Jeden z žáků vytáhl z ohně hořící větvičku morušovníku a velkou silou ji hodil směrem, kterým se měl Bektáš vydat. Šlo o znamení tamním dervišům, že na cestu k nim se vydává velký „světec“. Hořící ratolest zachytil blízko Konye Ahmed Sultán a ihned ji zasadil do země. Z větvičky vyrostl veliký strom, který tam dodnes stojí. Od ostatních stromů jej prý lze poznat podle opálených konečků větví. Praví se, že jeho kůra má léčivé účinky a že na místě, kam větvička moruše dopadla, byl později postaven hlavní řádový dům bektášije. Hadži na cestě do Rúmu činil zázraky na každém kroku: když jej ohrožovali dva lvi, proměnil je v kámen. A když jeho kroky vedly podél řeky, všechny ryby ho uctivě zdravily. Bektáš však měl ještě v úmyslu vykonat pouť do Mekky. Prošel tedy Kurdistánem, pak se vydal do Nadžafu a odtud dále do Mekky. V Mekce strávil tři roky a poté pokračoval do Medíny a Damašku.*

*Když se přibližoval k Rúmu, poslal tamním dervišům pozdrav ze „světa pravého Bytí“. Vzkaz dospěl až k uchu Fátimy, jedné dosud neposkvrněné dívky, dceři věštky místních svatých mužů. Dervišové se k ní ihned seběhli a zvědavě se vyptávali, kohopak že to sama zdraví. Odvětila, že Bektáše, který k nim přichází z Chorásánu. Svatých mužů se zmocnila obava, že by je snad Bektáš mohl vytlačit. Rozhodli se proto vystavět ohradu až k nebesům. Skutečně tak činili v naději, že zabrání vstupu komukoliv. Hadži se však proměnil v modravou holubici, vzlétl až do nebes, kde jej pozdravili andělé, pak přelétl ohradu a snesl se dolů na zem. Dervíše přepadali stále větší neklid a vymysleli plán, jak holubici lapit. Rozhodli se proti ní vyslat sokola. Tohoto úkolu se dobrovolně zhostil jeden z žáků Abú Jazída al-Bistámího. V okamžiku, kdy se jako sokol snášel k holubici, vzal na sebe Bektáš zpět lidskou podobu a sokola zajal. Také žák se zase proměnil a Bektášovi se hned poklonil a omluvil. Světec žáka netrápil a vyslal jej zpět k dervišům se vzkazem, že by s nimi rád rozejímal. Ale mystikové byli neoblomní, nestáli o seznámení s někým novým. Bektášovi tím však došla trpělivost, a proto jim na tři dny vzal svícný a modlitební koberečky. Až tehdy mystikové seznali, že nic nezmůžou... Přišli k Bektášovi, poklonili se mu a požádali o odpuštění. Zvědavě se také vyptávali na jeho vlast, původ i učitele. Namísto odpovědi ale před Bektáše dopadl z nebe svitek popsaný bílým písmem. Stály tam odpovědi na všechny položené otázky. Dervišové nakonec přijali Hadžiho jako světce a dovolili se odejít domů.*

*V Rúmu nedaleko Konstantinopole se Hadži dokonce také setkal s Chidrem. Vydali se společně k jedné zahradě, v níž pracoval jakýsi muž. Poprosili jej, zda by jim mohl darovat meloun, ale zahradník vysvětloval, že na melouny je ještě příliš brzo. Chidr i Bektáš ale muže ujistili, že nějaký zralý jistě nalezne. Zahradník se nestačil divit, když v záhonech skutečně našel tři vyzrálé melouny. Seznal, že oba muži jsou světci a nakonec vstoupil do řádu. Sám prý dokonce poté konal znamení a zázraky, měl i vlastní žáky a známým se stal pod vlastním jménem Bahá'uddín Čelebi.*

## **Hadži Bektáš ve svém novém domově v Sulucakaraöyük**

Sulucakaraöyük (dnešní Hadžibektáš [Hacıbektaş]) je vesnice jihovýchodně od města Kirşehir, kde Bektáš zakončil svoji pouť po Rúmu. Později zde byl založen mateřský řádový dům bektášije.

*Jeho příchod sem byl lidem předpovězen prostřednictvím vize, které se dostalo jedné místní ženě. Viděla, jak z jejích šatů najednou vyšel úplněk, jenž pak zapadl do její hrudi. Snažila se jej vytáhnout z krku i ramen, ale marně... Zhroutil se. Její muž vizi vyložil a řekl, že se k jejím místu může přibližovat velký světec.*

*Ve svém novém domově si Hadži získal další příznivce. Byla mezi nimi také zmíněná žena, její muž Idris a později i jeho bratr Sari. Jmenovala se Kadindžik (Kadıncık) a Bektáš se s ní poprvé setkal ve společnosti jejích přítelkyň. Stěžoval si tehdy na svůj velký hlad a pomoc mu nabídla jen ona. Darovala mu kousek chleba a nádobku s trochou medu. Po večerní modlitbě se Bektáš rozhodl zůstat na noc v mešitě. Modlil se a vyzařoval světlo, jež okénky prosvítalo ven. Nádobka s medem se mezitím doplnila a Kadindžik spolu s Idrisem a tchýní seznali stav věci. Bektáše k sobě mnohokrát zvali na návštěvu, nabízeli mu jídlo, ale on se raději podrobil dvěma čtyřicetidenním půstům. Po tomto období ale pozvání rád přijal. U nich doma, ale i v blízké čillakháně se nadále věnoval rozjímání.*

Svoji zázračnou moc musel Bektáš lidem neustále dokazovat. Na jedné straně žili lidé, kteří o dokazování nejevili zájem, ale na druhé straně byli tací, kteří o předvedení zázraku přímo žádali. Taková situace nastala...když Bektáš jednoho dne seděl na kameni před mešitou. V ruce držel nůž a okurku. Okurku nožem rozřízl a najednou si k němu přisedl jeden vesničan. Právil, že rozkrojit nožem okurku umějí vesničané také a je-li prý skutečný divotvůrce, nechť rozetne nožem i velkou skálu, která se před nimi majestátně vzpíná k nebi. Bektáš se nerozmýšlel a skálu rozetnul na dvě stejné části. Muž zkoprněl a ihned se světcí poklonil.

Následující příběh rovněž líčí Hadžiho schopnosti a patří mezi ty legendy, které jsou dodnes velmi známé. Příběh se mimo jiné stal i motivem mnoha uměleckých zobrazení, která bývají vyvěšená na zdech bektášíjských řádových domů.

*Jednou se Bektáš vydal na procházku východně od svého domova. Rozhlížel se kolem sebe a zahlédl několik lidí, jak mlátí a převívají obilí. Přebíraná zrna pak kupili na hromádky a ty nakonec zakrývali stébly. Hadži se k nim vydal a začal žebrot. Vesničané jej však odmítli a tvrdili, že nic nemají. Bektáš odvětil, že také nemají nic mít, a proměnil všechno jejich obilí v kámen. Vesničané si pomysleli, že mají dostatek zlata a stříbra, aby si mohli nakoupit obilí nové. Ale i jejich cenné kovy se proměnily v kámen. Poté za Bektášem přišli jeho žáci a obávali se, že to, co jejich mistr právě činí, nemá žádný smysl. Hadži jim ale vyložil důvod svého počínání: Žena, která nemá dítě a přeje si je, nechť prý se tři dny postí a spolkně zkamenělé zrnko a poté jistě počne...*

Hadži Bektáš konal zázraky neustále a jeho pověst se rychle šířila na všechny strany. Sám také propůjčil zázračnou moc jiným mistrům. Jen pohledem ji přenesl i na šejcha Džána, kterého pak vyslal k tatarským kmenům. Říká se, že byl velmi oblíbený a jako hostitel velmi pozorný.

## Hadži Bektáš opouští pozemský svět

Hadži Bektáš příchod své smrti očekával a podle legendy na ní byl připravený. *Vypráví se, že si k sobě v onen den zavolal jednoho ze svých nejbližších žáků, Sariho Ismá'ila, a vše mu vyjevil. Řekl mu také, že po jeho smrti k nim přijede na koni muž oblečený v zelených šatech a s rouškou na tváři. Tento tajemný muž prý bude dohlížet na pohřební přípravy, to jest omyje tělo, zavine je do látky a nakonec uloží do rakve. Až bude vše skončeno, odjede. Hadži pověřil Sariho, aby toto sdělil ostatním dervišům, a současně mu uložil, aby po jeho smrti zabili tisíc beranů a sto krav a spolu s pilavem a chalvou bohatě pohostili pohřební hosty. Hadži na závěr zdůraznil, že nikdo nemá truchlit. Sari byl ze všeho, co mu Bektáš pravil, zlomený. Mistr jej utěšoval a vysvětloval, že po smrti duše vlastně jen opustí tělesnou schránku a vrátí se do svého skutečného domova, do „říše věčného trvání“. Bektáš pak vykonal modlitbu, pronesl šahádu, přečetl si několik úryvků z Koránu a zemřel. Po smrti události proběhly tak, jak mistr předpověděl. Když se tajemný muž - prý vypadal jako Chidr - chystal k odjezdu, přál si jej Sari blíže poznat. Na tajemného muže proto naléhal, až muž nakonec odhalil svoji tvář. V tu chvíli Sari zkoprněl, neboť v muži poznal svého mistra! Hadži ještě udělil Sarimu požehnání a pak zmizel.*

Podobně jako jiní světci, rovněž Bektáš po své smrti konal zázraky. Zpráva o jeho smrti se rychle rozšířila po celé zemi a donesla se až k sultánovi, který dal pro Bektáše ihned postavit hrobku. Památku mistra ctil i pozdější osmanský sultán Mehmed II. (1451 - 1481) i jeho vnuk a následník, sultán Bajezíd II. (1481 - 1512). Bajezíd dosedl na trůn zásluhou elitního vojska janičárů, které mělo úzké vazby na bektášiju, jak o tom bude později ještě řeč. O Bektášovu hrobku starostlivě pečoval a přičinil se také o výstavbu šesti řádivých domů.

### Žáci Hadžiho Bektáše<sup>53</sup>

Během svého života si Bektáš získal opravdový věhlas, stal se uznávaným patronem, kterého navštěvovali lidé z blízkého i dalekého okolí, aby na vlastní oči viděli jeho zázraky. Někteří z nich se poté vrátili domů a na některé zapůsobilo setkání natolik, že se rozhodli vydat na pout' po mystické cestě.

---

<sup>53)</sup> Detailněji viz GROSS, E.: *Das Vilâyet-nâme des Hâğgî Bektasch...*, s. 156 - 198.

Výše jsem uvedl, že mistr si v kruhu svých žáků mohl vybírat své zástupce (tzv. chalífy), které vysílal do různých částí země šířit jeho učení. Traduje se, že takto Bektáš vyslal kolem 36.000 žáků. Jen 360 z nich zůstalo v jeho bezprostřední společnosti. Pět svých žáků však zahrnoval mimořádnou přízní a tradice zachovala jejich jména: sajjid Džamál Sultán (Seyit Cemal Sultan), jeho syn Asli Dóan (Aslı Doğan), Sari Ismá'íl Sultán (Sarı Ismail Sultan), Hadžim Sultán (Hacim Sultan), Baba Rasúl (Baba Resul) a Píráb Sultán (Pirab Sultan). Každého z nich Bektáš pověřil, aby po jeho smrti odešel do nové země a tam šířil jeho učení.

### **Sajjid Džamál**

*Ze svých žáků si Hadži Bektáš nejvíce oblíbil Džamála. On sám pro svoji přízeň u mistra požíval velký respekt u ostatních noviců. Jednou si v duchu pomýšlel, do jaké země mu Bektáš asi uloží v budoucnu odejít, aby tam vedl klidný život a šířil řádové učení. Mistr odečetl jeho myšlenky a pravil, aby se usadil tam, kde vlk sežere jeho osla. Také předpověděl, že bude mít syna a ten se vrátí zpět do Rúmu. Jakmile nastal čas, Džamál se vydal na cestu a kroky jej zavedly do velmi krásného kraje. Znamení, o němž hovořil jeho mistr, se naplnilo právě zde. Také se mu narodil syn Asíl, jenž sám konal divy. A když syn dospěl, vydal se na cestu do Rúmu. Cesta jej zavedla až k jedné úžině u Gallipole, na jejíž překonání potřeboval loď. Lodníci jej však odmítli převézt a tu se projevila Asílova moc konat divy: veškerou vodu moře si stáhl pod nohy tak, že dno moře bylo suché a cesta volná. Lodníci nevěřili svým očím a nabídli mu své služby. Asíl zprvu odmítal, ale nakonec jejich prosbám podlehl a nabídku přijal.*

### **Sari Ismá'íl Sultán**

*Sari Ismá'íl dosáhl velkého stupně poznání a dostalo se mu moci konat zázraky. Bektáš jej s sebou bral velmi často na cesty jako společníka. Podobně jako Džamál, také Sari v duchu přemítal o své budoucnosti. Mistr pravil, že Sari musí odhodit hůl, kterou drží v ruce, a na místě, kam dopadne, bude jeho nový domov. Tam bude vést poklidný život a šířit řádové učení. Také mu uložil pečovat o jistou zelenou listinu s tím, že ji bude jednou třeba. Když mistr zemřel, učinil Sari, jak mu bylo určeno. Hůl však zasáhla kopuli kostela v oblasti jihozápadně od Denizli (oblast jihozápadní Anatólie). V těch okamžicích seděl v kostele mnich a četl si evangelium. Hůl se mu jevila jako drak, kolem něhož se vytvořila tma. Vyšel hned z kostela a vydal se Sarimu naproti, poklonil se mu a zavedl jej ke kostelu. Oba muži se spřátelili. Z mnicha se nakonec stal muslim a kostel byl přestavěn na řádový dům. Společně se chtěli usadit v Tavázu a být sousedy, ale do Tavázu chtěl Sari dojít nejdříve sám. Vzal na sebe podobu žlutého sokola s hudebním nástrojem na krku a rolničkou na noze. Jakmile lidé dravce spatřili, napadlo je, že jistě ztratil svého pána. Usoudili, že je třeba se o něj postarat. Rozeběhli se tedy*

*k místnímu křesťanskému knězi a dojednali s ním, jak sokola lapit. Poté přispěchali zpět na místo, kde dravce viděli, ale seděl tam jen Sari. Přišli k němu a políbili mu ruku a nohu. V domnění, že se setkali s Ježíšem, vrátili se a přivedli kněze. Po vřelém přivítání se všichni sprátelili a Sari jim nabídl přestoupit na islám. A tak se stalo. Poté mu jeho noví přátelé ve městě vybrali domov, kde Sari konal zázraky, jimiž si získal věhlas a mnoho vlastních žáků, dervišů. Když po mnoha letech zemřel, byla do hrobu s jeho tělem uložena i zelená listina. Její čas nadešel později, kdy ji bylo třeba k vyřízení jisté řádové záležitosti. Tehdy si pro ni k hrobu přijel jeden z Hadžiho synů. Když pak u hrobu požádal Sariho o její vydání, odtáhl Sari náhrobní kámen a listinu vydal. S její pomocí byla řádová záležitost vyřešena.*

### **Hadžim Sultán<sup>54</sup>**

*Hadžim Sultán byl opravdový muž, zdatný vůdce i mystik, jenž zakoušel extatické stavy a konal divy. Mistr mu kdysi daroval dřevěnou šavli, neboť mu byla svěřena funkce místního kata. Nástroj však nesměl libovolně používat a vždy potřeboval povolení. Jednou však Hadžim zahlédl meška, jak na svém hřbetě nosí do kuchyně měchy s vodou. Přišlo mu na mysl šavli vyzkoušet. Když mezek procházel kolem, rozmáchl se a šavlí zasáhl mezkova bedra. Celá událost Bektáše natolik rozlítla, že mocným činem ochromil jeho ruce. Žák všeho velice litoval, ale až na přímlovu ostatních se mistr rozhodl Hadžimovy ruce uzdravit. Současně s tím byl Hadžim zbaven funkce kata.*

*Obdobně jako ostatní žáci, rovněž Hadžim si kladl otázku, do jaké země jej Bektáš vyše šířit řádové učení. Mistrovi však byly jeho úvahy zjeveny a tak pravil, že ji nalezne tam, kde porazí řvoucí příšeru. Hadžim se usadil až v kraji Susuz v Garmijánu (Frýgii), neboť právě zde žil drak, kterého bez obtíží přemohl. V okolí se nacházel i hrob jistého sajjida Gaziho, ke kterému lidé konali pouť, aby uctili jeho památku. Slavnost se konala v jednom z bektášijských řádových domů a s obětními zvířaty tam putovali i dva zbožní muži. Cestu jim ale ztížila rozvodněná řeka a chudáci nevěděli, jak dál. Celá věc byla zjevena Hadžimovi, který k nim přijel na svém oslu a podivil se: „Žijete jako nejdokonalejší místní šejchové, provázíte lidi po mystické cestě a přitom nejste schopni překročit tuto řeku?!“ Poté Hadžim přistoupil k vodě a přikázal ji ustoupit. Proud se rozdělil na dvě části tak, že oba muži mohli i se svými zvířaty projít. Šejchové poznali jeho moc, omluvili se a pozvali jej na pouť k hrobu sajjida Gaziho. Tam se Hadžim setkal s dalšími lidmi, kteří byli svědky jeho divotvorné moci a stávali se derviši. Nakonec se ale vrátil do svého kraje, kde také zemřel.*

---

<sup>54)</sup> K životu a zázračným činům Hadžima Sultána dále viz TSCHUDI, R.: *Das Vilâyet-nâme des Hâdschim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende*. Mayer & Müller Verlag, Berlin: 1914.

## **Baba Rasúl**

Rasúl nepředstavoval mezi svými spolužáky výjimku a byl rovněž obdařen mocí konat divy.

*Jednou se ve své mysli zaobíral otázkou, kam jej Hadži Bektáš po své smrti vyšle... Mistr věděl velmi dobře, o čem jeho žák přemýšlí, a jen mu naznačil, že bude vyslán do světa šířit mistrovo učení. Jednou, když už Bektáš odešel na onen svět, uložil se Rasúl ke spánku a ráno procitl na místě, kde se nyní nachází jeho hrob. Ta oblast se jmenuje Beškariš. Původně to bylo jméno jednoho křesťana, jenž se kdysi vydal se svým přítelem na lov. Když projížděli kolem louky, spatřili na ní zlatou laň. Byla velice krásná a pro její výjimečnost ji chtěli lapit a ukázat ostatním. Obklíčili ji, ale laňka se proměnila v holubici a ulétla. Usadila se a v člověka proměnila až u kostela, který dal vystavět Beškariš. Oba lovci nevěřili svým očím, když proměnu viděli. Nakonec se ukázalo, že laň i holubice byly jen různé podoby, které na sebe zázrakem uměl vzít Baba Rasúl. Zázračné skutky na lovce zapůsobily natolik silně, že se stali muslimy. Baba Rasúl vykonal mnoho zázraků a ještě více si získal žáků.*

## **Píráb Sultán**

*Píráb Sultán získal svůj nový domov ve městě Konya. Místo mu však nepřidělil mistr. Byl tam vyslán přímo na žádost místního šejcha, stoupence Bektášova učení, který si spolu s ostatními dervíši přál být pod vlivem charismatické osobnosti. Když bylo Pírábovi vše oznámeno, odešel domů, zabalil si věci a odešel se svou ženou a svými třemi malými syny do Konye. Místní lidé jej velmi vřele přivítali a šejch mu ukázal místo, kde se měl Píráb usadit. Konal zde mnoho zázraků a také založil řádový dům. Několik zbožných mužů se stalo i jeho žáky. Traduje se, že v Konyi tehdy propukla epidemie moru, která nejdříve vzala život jeho dvěma synům a později i třetímu. Jeho tělo položil Píráb na podstavec určený pro mrtvá těla a pak prosil Boha, ať věnuje život alespoň třetímu z nich. Modlitby byly vyslyšeny a když se celá věc roznesla po okolí, běželi všichni k Pírábovi, líbali mu ruce a padali k nohám. Od té doby se mu dostávalo mnoho poct.*

### **4.2.2 BEKTÁŠÍJA V KONTEXTU POLITICKÝCH UDÁLOSTÍ OSMANSKÉ ŘÍŠE**

Pohled na vývoj bektášíje by nebyl ucelený, pokud bychom do našeho zorného úhlu nezahrnuli alespoň letmý výklad dalších událostí v Malé Asii, tj. vznik a vývoj Osmanské říše, která se zde zrodila v závěru 13. století.



Toto impérium se přibližně do poloviny 16. století vyznačovalo skvěle organizovanou státní správou, silnou armádou, dobytelskými úspěchy, ovládnutím nových a nových území zejména v Evropě, zakládáním dalších provincií (tur. *elayet*) i rekrutováním místních obyvatel do sultánova vojska. Navzdory tomu bychom však Osmany neměli chápat jako krvežíznivé barbary, nýbrž jako příklad velmi vyspělé společnosti, která ve své době celkově představovala unikum. V důsledku úspěšných expanzí byli jejími občany nejen muslimové, ale i židé a křesťané, jimž Osmané dokázali zajistit relativně dobré postavení, bezpečí a prosperitu (například díky odvodům v rámci *devşirme*). Za dobu její šestisetleté existence se v jejím čele vystříдалo celkem šestatřicet vládců - sultánů. Pochopitelně není možné zmínit zde každého z nich a nemohu pojednat ani o každé úspěšné bitvě, po níž si říše mohla přivlastnit nové území. Následující výklad představuje jen nezbytný exkurz, který nám umožní sledovat vývoj bektášije v souvislostech.

Je třeba si rovněž uvědomit, že Osmané vyznávali sunnitský islám a každý svůj výboj chápali jako politický tah, sekundárně i jako příležitost šířit mezi „zaslepenými“ jinověrci správné náboženství, tj. islám. Na porobených územích sice byla uplatňována šari'at - zákon, který daroval lidem Bůh prostřednictvím Proroka Muhammada, ale k islamizaci lidí rozhodně nedocházelo násilně, neboť islám z podstaty své nauky chápe židy i křesťany jako tzv. „lid Knihy“ (*ahl al-kitáb*); muslimští Osmané tedy jejich náboženské přesvědčení tolerovali. Spolu s ortodoxním islámem si však cestu do nových oblastí nacházely i mystické řády, které významnou měrou přispívaly k šíření islámu. Většina osmanských expanzí směřovala do Evropy, kde Osmané založili vlastní provincii zvanou Rumelie (tur. *elayet Rumeli*). Právě zde si velký vliv mezi obyvateli získala především bektášija. Jinými slovy řečeno: tento řád působil na stejném území, na kterém se osmanské impérium rozkládalo, a k událostem v jeho historii docházelo často v důsledku politického dění v říši.

Seldžucká říše jako taková se z rány, kterou jí zasadili Mongolové, už nevzpamatovala. Vliv Mongolů, kteří svými silnými vpády ukončili existenci abbásovského chalífátu, se časem pozvolna snižoval. Na konci 13. století byl jejich vliv zejména v západní části Malé Asie slabý a bylo jen pochopitelné, že se této příznivé situace využívalo. Seldžukové členili příhraniční oblasti svého maloasijského území na tzv. marky (tur. *udž*, tj. pomezí), v jejichž čele stál *udžbeg*. V těchto oblastech panovaly jiné poměry, než ve městech: působili zde potulní dervíšové i tzv. muslimské rytířstvo (*futúwa*) a vlastně tu stále žili lidé tureckého původu, kteří neztratili nic ze své bojovnosti, s níž dříve pronikli do abbásovského chalífátu. Tato jejich charakteristika

dávala nepochybně dobrý předpoklad k tomu, aby z nich byli vychováni dobří vojáci. Seldžučtí vládcové si tuto možnost uvědomili a lid prostřednictvím udžbegů přetvářeli ve speciální oddíly, které měly jednak čelit nárazům zvenčí, ale i podnikat výboje na západ přes hranici, tj. na území Byzantské říše. Své marky měli také Byzantinci. Na konci 13. století byla situace na byzantské straně natolik nepříznivá, že se udžbegům v západní části Malé Asie dařilo získávat pro své marky nová území. Jejich moc tím narůstala a nakonec jim umožnila zakládat si vlastní knížectví. V čele těchto nových samostatných útvarů stáli vůdcové užívající titul *beg (bej)*, *emír* nebo *sultán*.

Jedna taková marka se nacházela i v oblasti města Eskişehir (severozápad Malé Asie). Spravoval ji udžbeg Ertogrul, jenž patřil mezi ty, kterým se v získávání nových území opravdu dařilo.

Velice úspěšně si počínal i jeho syn Osman I. (Uthmán, 1281 - 1324), po němž byla nakonec pojmenována celá dynastie, která si svou neustálou rozpínavostí získávala velkou moc. Její síla se nakonec projevila v založení nové, tzv. Osmanské říše.

Osmanovým nástupcem se stal jeho syn Orhan (1324 - 1359), který stát rozšiřoval na východě i na západě. Expanzivními výpravami na západ si podmanil již roku 1326 Brusu (tur. Bursa), Nikaiu (Iznik) a poté Nikomedii (Izmid). V roce 1354 jeho vojska dokonce přeplula Dardanely a pronikla do Evropy, kde Osmané o tři roky později obsadili poloostrov Gallipoli (Gelibolu) a kde si rovněž vytvářeli vlastní vojenské základny.

Sultán Orhan začal během své vlády taktéž promyšleně organizovat svoji armádu, která měla sestávat z různých jednotek. Její systemizaci však dokončil až jeho syn a nástupce, sultán Murad I. (1359 - 1389). Základ armády představovala především tzv. lenní jízda, jejíž členové dostávali za vykonanou službu jako odměnu vojenské léno (*timar*). Říkalo se jim *sipahi* (lenní jezdec) nebo *müsellem* (svobodník - osvobozený od daní). Léno se obvykle dědilo, ale jeho skutečným majitelem se sipahi nikdy nestal, neboť možnost je spravovat byla podmíněna službou v sultánově armádě.

Orhan mj. zřídil i elitní pěší oddíl, zvaný turecky *jeničeri* (*yeniçeri*, tj. nové vojsko) a odtud česky *janičáři*, který se však pevně ustálil až v letech 1361 - 1363, tj. za vlády Murada I.<sup>55</sup> Sbor janičářů se členil na tzv. orty (setniny) po 100 - 300 mužích. Počet ort

---

<sup>55)</sup> Sbírka legend o životě a zázracích Hadžiho Bektáše (tzv. *Vilâjetnâme*) obsahuje také dvě verze vzniku janičářů. První příběh jejich vznik klade do doby, kdy Osman obléhal Brusu. Vypráví se, že panovníkovi se tehdy nedařilo, a proto si přál, aby mu na pomoc přispěchal Bektáš. Světec, jemuž bylo přání zjeveno, tedy zatřásl svojí *chirgou* a zázračným způsobem stvořil vojsko o 20.000 mužích vybavených mečem. Jediným slovem se jejich počet zdvojnásobil. Nakonec jim popřál, ať vytrvají do soudného dne. Když je chtěl světec vyslat za Osmanem, muži si posteskli, že na sobě nemají dostatek oblečení. Bektáš tedy utrl z lemu své *chirgy* několik kousků látky a položil je všem 40.000 mužům na hlavu. K tomu ještě 100z kousku kovu vytvořil pár pevných bot, z něhož postupným dělením vznikly další páry. Název *janičáři* byl odvozen od pověry, že muži vzešli ze světčova rukávu (*jen*). Právě proto janičářská pokrývka hlavy připomíná svým vzhledem rukáv (odvislý cíp).

se nakonec navýšil z původních 80 na 196. Nejvyšším velitelem janičářů byl *aga (ağa)*. Členy pro pěší jednotku získávali Osmané z řad křesťanských obyvatel nově dobytých evropských území. Zpočátku odváděli do své islámské vlasti jen mladé válečné zajatce, ale na konci 14. století zavedli jakýsi typ daně zvaný *devşirme* (tj. *vybrat, shromáždit*), jenž se zakládal na každoročních odvodech chlapců ve věku 15 - 20 let do služeb sultána. Mladíci byli v Anatolii posíláni na venkov, kde byli obraceni na islám a vychováni k oddané službě v sultánově vojsku. Ti nejschopnější z nich (cca 10%) však byli posíláni do palácové školy, kde se jim dostalo řádného vzdělání v oblasti jazyků, náboženství a vojenství. Poté byli připraveni ke službě v sultánově administrativě, v jejímž čele stál velkovezír, a kde častokrát zaujíмали místa vysokých úředníků, místodržících apod. Uvážíme-li, jak vysokých postů mohli obyčejní balkánští chlapci dosáhnout, chápaly jejich rodiny odvedení často jako výhodu. Systém *devşirme* začal naplno fungovat až kolem roku 1430.

Z pohledu této práce je zajímavé, že bektášija byla s janičáry v úzkém kontaktu. Existuje několik faktorů, které k tomu přispěly. Například výcvik chlapců spočíval mj. v konání polních prací - žili tedy na venkově, což právě bylo prostředí, v němž kvetl

---

Druhá verze příběhu začíná tím, že Osman vysílá k Bektášovi svých čtyřicet písařů, kteří mají za úkol zaznamenávat jeho slova a zázraky. Legenda říká, že tehdy v zemi vypukl hladomor a jen jediný muž měl obilí. Nikomu však nic nedal a když se o jeho lakotě dozvěděl Bektáš, proměnil jeho obilí v kámen. Muž se utěšoval penězi, ale i ty Bektáš proměnil. Písaři vše pečlivě zaznamenávali. Když v té době Osman obléhal Brusu a dostal se do potíží, zavolał na pomoc Bektáše. Světec utrl ze své *chirgy* několik kousků látky a položil je písařům jako klobouk na hlavu. Poté se pomodlil a čtyřicet písařů se rázem rozmnožilo ve 40.000 zbraněmi vybavených mužů. Bektáš jim popřál, ať vytrvají do příchodu mahdího, a pak je vyslal k Osmanovi. In: GROSS, E.: *Das Vilâyet-nâme des Hâğgî Bektasch...*, s. 153 - 155.

Zásluhou tureckých historiků 15. století známe i jiné verze vzniku janičářského sboru. Například osmanský historik Âşikpaşazâde (1400 - kol. 1484) ve shodě s výše uvedeným výkladem klade vznik janičářů rovněž do období vlády sultána Orhana. Tehdy prý jistý muž navštívil Orhanova vezíra, Čandarlıho Chajruddína Pašu, a upozornil jej, že podle šari'fy vždy jeden z pěti zajatců patří vládci. Vezír zprávu předal sultánovi a ten poté nařídil, aby byl daný předpis dodržován. Vybraní zajatci tedy byli předáváni panovníkovi, vyučováni turečtině a obraceni na islám. Obdrželi rovněž bílé přilby. Historik Urudž Beg (15. - 16. st., jeho zprávu celkově není možné vnímat jako příliš spolehlivou) klade vznik janičářů do období vlády Murada I. a popisuje i způsob, jakým se dostali bektášijové do kontaktu s janičáry. Ústřední roli podle zprávy sehrál Orhanův bratr, Alí Paša, jenž se vzdal politické kariéry a stal dervíšem. Sultánovo vojsko bylo už tehdy velké a když se bratři setkali, hovořili o armádě. Alí Paša navrhl, aby vojáci nosili na hlavě červenou přilbu a tak se během bitev mohli odlišit od vojáků protivníka. Orhanovi se nápad zalíbil a ihned vyslal k Bektášovi své posly získat povolení a požehnání...

Navzdory tomu, že nelze tyto zde v poznámce uvedené příběhy brát zcela vážně, je možné se domnívat, že pokrývky hlavy osmanských vojáků skutečně souvisí s Hadži Bektášem. K tomuto tématu dále viz BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 46 - 48. Poměrně detailní informace o janičárech v češtině in: *Ottův slovník naučný*, Praha: 1898, 13. díl, s. 8.

Orientalista Georg Jacob rovněž zmiňuje tradici, která říká, že vzhled janičářské pokrývky hlavy má připomínat akt zasvěcení a podobat se světcovu rukávu. Jacob uvádí jinak problematiku pokrývek hlavy do souvislosti s tehdejšími módními vlnami; vysoké pokrývky hlavy prý byly v Persii velmi oblíbené a k jejich přejímání docházelo i ze strany dervíšů. In: JACOB, G.: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis...*, s. 4.

heterodoxní islám a kde nalézala živnou půdu bektášija (na rozdíl od ortodoxní mevlevije, jež se etablovala zejména ve městech). I přesto, že byli chlapi islamizováni, nebyla tím patrně zcela vytlačena jejich křesťanský zabarvená výchova z dětství. Mladým odvedencům tedy mohla bektášija svým synkretickým profilem vyhovovat. Je možné se rovněž domnívat, že v důsledku tohoto sepětí absorbovalo učení bektášije některé další prvky křesťanství. Ke vzájemnému sblížení přispěla dále skutečnost, že organizace janičárů nesla mj. prvky askeze (*zuhd*), jíž se jako podmínky pro putování po mystické cestě drželi i členové mystických řádů. A dále: Bektášijové mohli žít v celibátu a ten byl charakteristický pro sbor janičárů (ačkoliv o nich to neplatilo výlučně, neboť ženit se mohli např. důstojníci nebo vojáci ve výslužbě; od 16. století mohli uzavírat sňatky všichni zcela legálně). V každém případě však k oboustranným kontaktům nedocházelo plánovaně.

V 15. století již byla většina janičárů členy bektášije. Tento řád dokonce vysílal do janičárských táborů svého zástupce či zmocněnce (ar. *wakíl*, tur. *vekil*), který měl s vojáky trávit čas, povzbuzovat je a modlit se za ně. Plnil tedy funkci jakéhosi vojenského kaplana či duchovního poradce. Když se pěší sbor vydal do války, vekil doprovázel agu. Semknutí prý bylo natolik pevné, že mystik, jenž byl jmenován hlavou bektášije (*dede*), odcházel v rámci inaugurace do Istanbulu, kde mu aga nasadil na hlavu tádž.<sup>56</sup> K janičárům se budu dále průběžně vracet.

Nyní zpět do 14. století. Tehdy sultán Murad I. během své vlády obsadil Thrákii (s výjimkou Cařihradu) a město Adrianopol, které následně přejmenoval na Edirne a které roku 1361 učinil novým hlavním městem Osmanské říše. Ze strategického hlediska bylo pro Turky vhodné obsadit dále Balkán. Postupovali tedy k Bulharsku, Srbsku a Makedonii. Místní armády by snad byly jako celek schopné útok Turků odrazit, ale chyběla jim potřebná akceschopnost. Osmanská armáda i zde dosáhla svého cíle. V roce 1371 porazila Srbsko a Makedonii, roku 1382 ovládla Sofii a o čtyři roky později Niš. Ačkoliv nyní byla většina Balkánského poloostrova pod kontrolou osmanského vojska, sultán se vítězství nedočkal, neboť v roce 1389 přišel o život v bitvě na Kosovu poli, kde bojoval proti srbskému knížeti Lazarovi (1371 - 1389). Nedaleko od dnešní Prištiny se nachází i Muradova hrobka, kterou mu Osmané vystavěli. Osmané však Lazara následně zajali a popravili.

Dalším vládcem sílicí Osmanské říše se stal Bajezíd I. zvaný „Blesk“ (1389 - 1402). Za jeho panování docházelo k expanzím směrem na západ i na východ. V Evropě si

---

<sup>56)</sup> G. Jacob uvádí, že se janičárům pro jejich spojení s bektášijou někdy také říkalo „synové Hadžiho Bektáše“. In: JACOB, G.: *Die Bektaschije in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen.*, s. 21.

Turci podmanili zbytek Bulharska (roku 1393 dobyli Trnovo - sídelní město bulharských carů), obsadili většinu Bosny a dále podnikali výpady na Valašsko (území dnešního Rumunska) a Řecko. Když uherský král Zikmund zjistil, že se prakticky celý Balkán dostal pod vládu muslimských Osmanů, rozhodl se jednat a Balkán vyvázat z jejich područí. Do boje proti nim povolal přibližně sto tisíc křižáků nejen z uherského království, ale i z Francie a Německa. Ke střetu obou armád došlo v roce 1396 u bulharského města Nikopolis. Osmané zvítězili. Jak jsem výše uvedl, Bajezíd I. konal výboje i na východ od Anatolie, kde se mu podařilo připojit ke svému panství několik emirátů. Konečnou zastávku v jeho dosud úspěšných bojích pro něj znamenala srážka s mongolským chánem Timurem zvaným „Chromý“ (v Evropě se mu říkalo Tamerlán, z. 1405). Tento vojevůdce disponoval silnou mongolsko-tureckou armádou a měl již za sebou vítězství v Transoxanii, Chvárizmu, Íránu, Indii, Iráku i Sýrii. Nakonec začal ohrožovat i osmanskou Anatolii. Pokusil se ji rozložit zevnitř, když knížatům jednotlivých samosprávných celků napomáhal získat nezávislost na sultánovi. Události vyvrcholily roku 1402 u Ankary, kde přemohl Bajezída a jeho vojsko. Po bitvě sultána zajal a nastoupil na jeho pozici. Timur však nebyl schopen dobytá území účinně spravovat, a proto se jím vytvářená říše po jeho smrti prakticky ihned rozpadla.

O vládu v Osmanské říši se následně ucházeli všichni čtyři Bajezídovi synové, mezi které Timur území impéria rozdělil. Na trůn nakonec usedl Mehmed I. (1402 - 1421). Pro jeho vládu bylo příznačné spíše potlačování mnoha povstání, k nimž docházelo v různých oblastech, a celková konsolidace říše. Další výboje podnikal až jeho nástupce, Murad II. (1421 - 1444, 1446 - 1451). Získal si Moreu (Peloponés) a - což je pro nás důležité - některá albánská města. Právě Albánie se po zákazu řádů v Turecku stala jakýmsi útočištěm bektášije. Podle tradice přišli její první šejchové (*baba*) do Albánie jako doprovod právě Muradovy armády (janičárů). Mnozí z nich se tu prý i natrvalo usadili.<sup>57</sup>

Velmi významného úspěchu dosáhl sultán Mehmed II. zvaný „Dobyvatel“ (1444 - 1446, 1451 - 1481). V roce 1453 se mu totiž podařilo dobýt Cařihrad (tur. Istanbul), jenž se nyní stal novým hlavním městem říše. Ze strategického hlediska to byl skutečně velký počín, neboť dobytá území v Evropě měla dosud statut pohraniční marky, kde panovaly obdobné poměry jako v anatolském příhraničí. Dobytím Cařihradu se propojila maloasijská část říše, tzv. Anatolie (tur. *elayet Anadolu*), s evropskou provincií (Rumelií), čímž se veškerá území pod osmanskou vládou proměnila v organický celek. V Anatolii se mezitím pevně etabloval sunnitský islám se vším,

<sup>57)</sup> Tuto informaci nelze brát příliš vážně, neboť o počátcích působení bektášije v Albánii není bohužel dostatek objektivních informací. In: KISSLING, H.J.: *Zur Frage der Anfänge des Bektaşitums in Albanien*. (s. 281).

co k němu patřilo (profil státního zřízení), a stejné poměry nyní mohly být účinně prosazovány i v Rumelii. Turci na dobytých územích zakládali města, jež fungovala jako obchodní střediska, ale i jako centra šíření sunnitského islámu. Za vlády téhož sultána probíhalo obsazování řeckého území a bylo dokončeno obléhání Balkánu i Anatólie (Sinop, Trebizond). Turci se rovněž zmocnili vlády nad jižním Krymem.

V sultánově osobě se snoubily funkce vrchního velitele armády a nejvyššího představitele státní administrativy i všech muslimů žijících v Osmanské říši. Nicméně v praxi výkon jeho vlády zajišťovaly společně tři složky: armáda, úředníci a islámští duchovní. Za éry Mehmeda II. se však prosazoval trend, že do uvedených složek začali pronikat jednak turkizovaní a islamizovaní členové bývalé balkánské i byzantské šlechty a rovněž schopní jedinci, kteří byli odvedeni v rámci *devşirme*, aby z nich byli vychováni vojáci pro službu v sultánově armádě (janičáři). Díky těmto průnikům janičáři disponovali stále větší mocí, kterou využívali nejen k manipulaci s prostými lidmi, ale i k ovlivňování politického dění v říši. Častokrát spolurozhodovali v záležitostech jmenování či odvolávání velkovezírů a dokonce i sultánů. V roce 1451 takto komplikovali život sultánovi Mehmedovi II., vzbouřili se proti sultánovi Süleymanovi I. (viz níže), později přímo z trůnu sesadili sultána Osmana II. (1618 - 1622). Janičáři jako by neznali mezí. Proti jejich libovůli se dokázal tvrdě postavit až v roce 1826 sultán Mahmud II. (1808 - 1839). Jeho zákrok byl rychlý a pro janičáry osudný. Celá záležitost měla pochopitelně drtivý dopad i na bektášiju. K této otázce se ještě vrátím.

Následující vládcové nezaměřovali svoji pozornost ani tolik na Evropu, jako spíše na oblasti jižně a východně od říše. Přibližně od poloviny 13. století se na území Egypta a Sýrie rozkládal tzv. egyptský sultanát. Již v druhé polovině 15. století ale nastával z vícera důvodů (například morové epidemie, hladomor, chybná hospodářská politika, Timurovy výboje) jeho pomalý, ale jistý rozpad. Vztah mezi Osmanskou říší a egyptským sultanátem byl původně vcelku harmonický, avšak od poloviny 15. století se vzájemné vztahy vyostřovaly a vyhrotily za vlády osmanského sultána Selima I. (1512 - 1520) zvaného „Hrozný.“ Toto přízvisko reflektuje způsob, jakým si zajistil přístup k vladaření. Usednout na trůn mu pomohli jednak janičáři, ale vedle toho se ani nezdráhal povraždit několik svých příbuzných. V roce 1516 pro svou říši získal Sýrii a Palestinu, o rok později Egypt a svatá města Medínu a Mekku. Roku 1518 přibyl také Alžír.

Selim I. se v průběhu svého panování musel na východě vypořádat s íránskou dynastií tureckého původu Safijovců. Tento název byl odvozen od jména šejcha Safijuddína (z. 1334), který v závěru 13. století ve městě Ardebíl, nacházejícím se na území dnešního Ázerbajdžánu, založil a zorganizoval nový výrazně šíitsky orientovaný mystický řád. Bratrstvo zpočátku nijak výrazně nevynikalo, ale rychle se rozrůstalo o nové členy, kteří se vůči svému šejchovi vyznačovali velkou oddaností. Čtvrtým nástupcem Safijuddína se stal Džunajd, jehož syn Hajdar část řádu transformoval v disciplinované bojovné hnutí za extremistickou šíitskou víru, které již bylo schopné angažovat se v politických záležitostech. Říká se, že Hajdar svým následníkům uložil nosit červenou kuželovitou pokrývku hlavy s dvanácti záhyby (per. *tádž-e Haydari*, dosl. *Hajdarova koruna*) symbolizujícími dvanáct imámů. Turci jim proto říkali *kizilbaši* (tur. *kızılbaş*, per. *qezelbaş*), tj. červené hlavy.

Velmi významnou osobnost však představuje Džunajdův vnuk, Ismá'íl (z. 1524). V čele řádu stanul roku 1499 a svými stoupenci byl uctíván jako vtělení Boha (*hulúl*). Ve spolupráci s bratrstvem se mu podařilo ovládnout rozsáhlá území: celý Írán, Ázerbajdžán, Kurdistán i Arménii. Ismá'íl, jenž se roku 1500 nebo 1502 prohlásil v Tebrízu za šáha, platí za prvního vládce safijovské dynastie.

Je třeba si uvědomit, že safijovská dynastie se silně orientovala na šíitský islám (ší'ů dvanácti imámů, tzv. *ithná'ášaríju*), který i násilně prostřednictvím původně nevinného mystického řádu prosazovala na všech svých územích. Získat nová území a prosazovat na nich svoji víru se Safijovci snažili i ve východní Anatolii. Situaci jim ulehčovala okolnost, že právě v těchto oblastech žily tisíce šíitů a mnoho alevitů, kteří s nimi sympatizovali a kteří byli připraveni bojovat proti osmanským vládcům. Osmané, usilující rovněž o připojení východní Anatólie ke své říši, naproti tomu prosazovali sunnitský islám a šíity ve své říši ze zřejmých důvodů pronásledovali. Je tedy pochopitelné, že mezi oběma dynastiemi existovalo napětí náboženského i politického charakteru. Situace se vyostřovala již za sultána Bajezída II. (1481 - 1512). V roce 1502 museli být na jeho příkaz deportováni anatólští šíité do Řecka a roku 1511 došlo navíc k povstání šíitů v Anatolii.

Události eskalovaly za Selima I. Když se ujal vlády, začal šíity pronásledovat a rozkázal dokonce pořádit soupisy všech šíitů v zemi, kteří byli ve věku mezi sedmi a sedmdesáti lety. Mělo jich být přibližně 40.000 a sultán je všechny dal odsoudit nebo zabít. Napětí dosáhlo vrcholu v roce 1514. Tehdy se vojska obou panovníků utkala na tzv. Čaldiránské rovině (oblast severovýchodně od jezera Van). Sultánova armáda zvítězila a dobyla šáhovo město Tebríz. Sultán však dále nepostupoval a vrátil se zpět do své říše. Atmosféra zůstala i nadále napjatá, a to jak na poli náboženském, tak

politickém. Ačkoliv Selim zvítězil, přece jen mu situaci ztěžovala skutečnost, že do boje nasadil také janičáry. Jak známo, ti byli často členy bektášije, která ve své doktríně chovala nezvykle velkou úctu k Alímu a dvanácti imámům. V roce 1515 se sultánovi podařilo zmocnit východní Anatolie a Kurdistanu. V těchto oblastech žili sunnitě, šiité i výrazně šiitsky zaměřené alevité. Sunnitští muslimové chápali osmanskou nadvládu jako osvobození, ale pro šiity a alevity znamenala tatáž situace pravý opak, neboť zde Osmané pro posílení své pozice dali stavět mešity a madrasy, zatýkat qalandarije a rovněž usilovali, aby šiité konvertovali na sunnitský islám. Bektášijové (tj. ctitelé Hadžiho Bektáše, kteří v té době ještě nebyli sdružení do skutečného řádu), kteří byli v těchto regionech rovněž rozšířeni a měli zde své centrum, však byli podobných represí více méně ušetřeni. Této problematice se dále věnuje níže uvedený text.

Nyní ještě dodejme, že šáh Ismá'íl se vedle vladařských aktivit věnoval pod pseudonymem Chatá'í rovněž psaní nábožensky laděných básní. Velmi zajímavá je skutečnost, že verše psal v turečtině. Jeho dílo se rozšířilo mezi bektášiji i kizilbaši. Bektášijská tradice pochopitelně vnímá Ismá'íla jako velkou osobnost, neboť napomáhal šířit víru, kterou bektášija sama vyznávala. Pro úplnost dodejme, že básně - naopak v perštině - skládal rovněž Selim.

Výše bylo uvedeno, že bektášijové nebyli ve srovnání s alevity vystaveni tvrdému pronásledování. Bajezíd II. vůči nim přesto jisté opatření podnikl. Byl si vědom toho, že bektášijové uctívali vedle Hadžiho Bektáše také Alího a dvanáct imámů. Úzký vztah tak měli k alevitům, resp. kizilbašům, čímž pro Osmany představovali riziko. Na druhé straně byli propojeni s janičáry - elitní složkou sultánovy armády. Aby tedy sultán zajistil na východě říše klid, rozhodl se roku 1501 vytvořit novou pozici vedoucího představitele (*dedebaba*) bektášijů, který se tak stal „konkurencí“ jejich dosavadních tradičních představitelů (*čelebi*), které uznávali i alevité. Prvním dedebabou se stal jistý Bálim Sultán (Balım Sultan, z. 1516).<sup>58</sup> Jako nový představitel nesídlil na východě, ale právě ve střední Anatolii, v oblasti se jihovýchodně od města Kırşehir. Bajezídův postup byl relativně mírný a odpovídal jeho založení. Nebyl velkým státníkem, ani vojevůdcem. Místo toho se raději zajímal právě o mystiku, věnoval se rozjímání a dokonce prý dodržoval askezi.

---

<sup>58)</sup> BARNES, J.R.: *The dervish orders in the Ottoman Empire.*, (s. 42).



## Dosazení Bálíma Sultána do vedení bektášije

Bálím Sultán měl původně působit jako chalífa bektášijské tekke v blízkosti bulharského města Dimotika (Byzantinci ji nazývali Didymoteichon, Osmané ji získali v roce 1361).

V rámci výkonu své funkce provedl Bálím Sultán zásadní reformu stoupenců Hadžiho Bektáše („bektášije“). Těmito kroky byla de facto založena nová tradice, která od té doby prakticky až dodnes tvoří jakousi konkurující paralelu k tradici původní. Oba tyto směry tedy měly svého vlastního představitele. Ačkoliv později oba přebývali v Hadžibektáši ve střední Anatolii, každý z nich si kladl nárok na legitimitu vedení a pravověrnost cesty, kterou prosazoval. Bálím Sultán užíval z pozice svého postavení titul *dedebaba* (dosl. *praotec*), který po jeho smrti používali i jeho nástupci. Podřízeni mu byli šejchové (*babové*) všech jednotlivých řádových domů, v nichž byly nové reformy dodržovány. V čele druhého (dosavadního) směru stál tzv. *čelebi* (*celebi*).

Užívání výrazů *bektášija* a *bektášijové* nyní může být poněkud zavádějící. Od dob zde zmiňovaných reforem se totiž bektášijou primárně míní směr založený Bálím Sultánem. Na druhé straně se kontinuálně používá i k označení směru vedeným čelebim, neboť i jeho stoupenci uctívali a stále uctívají Bektáše. Totéž lze v podstatě říci k termínu *bektášijové*, kteří se - ještě předtím, než se rozdělili do dvou frakcí - sdružovali společně a nerozlišeně v rámci jednoho řádu. Aby však nedocházelo k zaměňování, používají se daná označení s upřesněním.

Bálímova reforma spočívala především v upevnění a rozšíření dosavadního spektra ritů o nové prvky - zejména iniciační obřad a celibát (*mücerret*). Dodržovat celibát však v Bálímově tradici museli jen šejchové a mystikové trvale žijící v tekke (výše již bylo zmíněno, že muži žijící v celibátu nosili v uchu kovový kroužek, tzv. *menguş*).<sup>59</sup> Zavedení celibátu je třeba vnímat jako „politický“ tah, jenž měl oslabit východoanatolské bektášije - alevity. Dosud totiž stál v čele bektášijů *čelebi*, kterého k nástupu do funkce legitimoval jeho (údajný) rodokmen sahající až k Bektášovi a kterého jako autoritu uznávali i alevité. Dodnes se mezi nimi traduje, že Bektáš byl ženatý (tato domněnka je skutečně pravděpodobná) a měl i děti. Institut celibátu ovšem tento princip následnictví významně zpochybnil a narušil, neboť *dedebabové* zase tvrdili, že Bektáš ženatý nebyl a žádné děti neměl, resp. jeho dětmi jsou „dětí (mystické)

<sup>59)</sup> Podle zvyklosti si ucho propíchovali na prahu Bálímovy hrobky. Celibát se přitom považuje za doklad tehdejšího vlivu neislámské tradice v Malé Asii, který však pozvolna ustupoval stále více se prosazujícímu islámu. In: JACOB, G.: *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis...*, s. 25.

cesty“ (*yol evladi*). Tento výraz se etabloval a dodnes se někdy používá jako označení pro bektášije Bálimova směru. Současně také reflektuje, jak vysoce si celibátu vážili. Tradici čelebiů jako údajným dědičným nástupcům Patrona se na druhé straně říká „děti beder“ (*bel evladi*). Tím, že ve směru Bálima Sultána není předpokladem pro jmenování do funkce dedebaby rodokmen sahající až k Hadžimu Bektášovi, si osmanská vláda chtěla zajistit kontrolu nad dosazováním dalších nástupců.<sup>60</sup>

Především zmíněným iniciačním obřadem a celibátem se Bálimův směr proměnil v bratrstvo par excellence a zřetelně se tak diferencoval od stoupenců čelebiho. To je také důvod, proč Bálim Sultán celkově zaujímá v historii bratrstva tak významnou roli a proč je považován za jeho „druhého patrona“ (*pir-i sani*).

*Čelebi a dedebaba* se vzájemně chápali jako konkurence a podtrhuje to skutečnost, že v celé záležitosti později nešlo jen o otázku duchovního vedení řádu. Bektášija totiž disponovala financemi, nemalým movitým i nemovitým majetkem a měla relativně velký vliv. Ve sporu se tudíž zrcadlila také otázka, kdo bude moci o těchto záležitostech rozhodovat.

Obě tradice sice i nadále zachovávaly společné prvky (například uznávání Alího, dvanácti imámů i Hadžiho Bektáše), ale na druhé straně se od sebe postupně vzdalovaly. K tradici čelebiů se hlásili především alevité rozšíření po celé zemi, především však na východě Anatolie. Alevitou se přitom člověk nemůže stát, nýbrž se jím musí narodit. Lze je proto považovat za samostatnou etnickou skupinu (tureckého původu) s automatickou náboženskou příslušností. Jejich učení je v podstatě směsí prvků ze šiitského islámu, islámské mystiky, manicheismu i tradice staroturecké a qalandarijů s tím, že v ní lze rozpoznat více vnitřních proudů s vlastními akcenty. Alevité se (na rozdíl od druhého směru) udrželi v hojném počtu dodnes. Odhaduje se, že dnes svým počtem cca 15 milionů představují 25% tureckého obyvatelstva. Po sunnitských muslimech jsou považováni za druhou největší náboženskou komunitu v Turecku.<sup>61</sup>

V tradici Bálimova směru byl důraz na jistou unifikaci kladen již od počátku. Směr byl a dodnes stále zůstává otevřený prakticky všem a členství v něm nebylo vázáno na narození. Pokud se daný jedinec chtěl stát členem bratrstva, pak se rozhodoval individuálně a musel projít iniciačním obřadem. V 15. století bektášija Bálimova směru dále v jisté míře přijala i učení mystika Fadlulláha Asterábádího (tzv. hurúfismus).<sup>62</sup>

<sup>60)</sup> BARNES, J. R.: *The dervish orders...*, (s. 37).

<sup>61)</sup> Literatura rovněž uvádí, že sami alevité odhadují svůj podíl v celkové turecké populaci na 30 - 40%. In: ZEIDAN, D.: *The Alevi of Anatolia*.

<sup>62)</sup> Vzhledem k tomu, že postava Hadžiho Bektáše není historicky spolehlivě doložena, je možné Bálima Sultána považovat za vlastního zakladatele bektášije. Nicméně existuje také tvrzení, že skutečným

K tradici Bálimova směru se přiklonila většina bektášijů a časem získala na skutečné převaze. Dařilo se jí zakládat své řádové domy i v blízkosti měst a jejími členy byli často vzdělání lidé. Na bektášije - alevity, kteří žili prakticky jen na venkově, se proto mnohdy pohlíželo z výšky jako na nevzdělané. O tomto pohledu se mluví dodnes a alevitům není pochopitelně zrovna příjemný. Snaží se tedy vyzdvihovat to, co je spojuje s bektášijou. Říkají, že „není rozdíl v cestě, ale jen ve zvycích.“

Po smrti Bálima byl hlavní bektášijský řádový dům na příkaz Selima I. uzavřen. Po celou dobu jeho uzavření (do roku 1531) zůstala pozice dedeho i čelebiho neobsazena. Právě tento stav představoval později hlavní příčinu rozsáhlých nepokojů v zemi. Jinak zde ústředí řádu existovalo kontinuálně až do roku 1925, kdy byly na území Turecka oficiálně zakázány všechny řády. Poté se přesunulo do Tirany.

Dalším osmanským vládcem se stal Selimův syn, Süleyman I. (1520 - 1566) zvaný pro svou zálibu v krásnu „Nádherný“ a pro vydání zákoníků i „Zákonodárce.“ V první polovině 16. století dosáhla Osmanská říše svého celkového vrcholu a poté její síla začala klesat. Dobyvatelské ambice Osmanů opět pocítila Evropa. Jako první ji zakusil Bělehrad (1521), čímž se vytvořil předpoklad pro úspěšné obsazení Uher. Klíčová bitva se odehrála roku 1526 u Moháče, kde Turci porazili uherského krále Ludvíka Jagellonského. Poměrně krátce nato, v roce 1529, pronikla osmanská armáda do Vídně, kde se však zdržela jen dva týdny a pro nedostatek vojenských kapacit se stáhla. Za Süleymana Turci obsadili i Jemen (1546).

Süleyman vydal během své vlády řadu zákoníků, které měly mj. sjednotit a uspořádat dosavadní vládní nařízení, zpřesnit evidenci hospodaření a posílit vladařovu moc. Avšak zesílila i moc feudálů. Vladařova opatření byla příčinou celkové nespokojenosti prostých lidí. Pod velkým tlakem se nacházeli obzvláště obyvatelé venkova, kteří raději odcházeli do měst, odkud však byli vraceni zpět. Ventilem tomuto tlaku se stala řada povstání v různých oblastech říše. V letech 1526 a 1527 propukly nepokoje i v provincii Karaman. V jejich čele stál Kalender Çelebi (Gendž Kalender Efendi), jenž tvrdil, že je potomkem Hadžiho Bektáše a má tedy právo zastávat funkci čelebiho. Předchozí sultán ovšem hlavní tekke uzavřel a Kalender se tímto krokem cítil být poškozený. Některé turecké prameny uvádějí, že kolem sebe shromáždil 20 - 30 tisíc dervišů, qalandarjů, rolníků a dalších. Místní správci nebyli schopni povstání potlačit a navíc při vzájemném střetu přišel o život i guvernér provincie (tzv. *beglerbeg/bejlerbey*). Na pomoc proto musel s lenní jízdou i janičáry přispěchat sám velkovezír Ibráhím. Lze si jen obtížně představit, že by janičáři, kteří byli většinou

---

zakladatelem řádu byl až Fadlulláh Asterábádí. In: HASLUCK, F.W.: *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. I., s. 160.; JACOB, G.: *ibid.*, s. 25.

sami členy bektášije, mohli bojovat proti dervíšům. Ibráhím si ovšem tyto souvislosti dobře uvědomil a prozíravě jim přizpůsobil svoji strategii. Například pod hrozbou smrti zakázal všem vojákům, kteří se již zúčastnili boje a vyvázli živí, vstoupit do jeho tábora, neboť by zde mohli šířit zprávy o tom, proti komu se vlastně bojuje a tím popudit janičáry, kteří se do boje teprve chystali.

Po Süleymanově smrti se postavení rolníků i dalších obyvatel zejména Anatolie ještě zhoršilo a propukaly nové nepokoje. Roku 1595 zahltilo celou západní Anatolii velké povstání, které vedl jistý Kalenderoglu (Kalenderoğlu). Požadoval odchod Osmanů z Anatolie, nicméně roku 1608 byla rebelie potlačena a její vůdce donucen utéct do Íránu.

Přibližně od poloviny 16. století nastával pozvolný úpadek Osmanské říše. První velkou porážku utrpěli Turci za vlády Selima II. (1566 - 1574), když v roce 1571 prohráli důležitou námořní bitvu u Lepanta (dnešní Nafpaktos) proti spojeným evropským nepřátelům. Bitva sice Osmanskou říší politicky neotřásla, ale nesporně měla psychologický efekt, neboť dosud neustále vítězíci Turci byli poraženi. Osmané sice ještě získali například Kypr (1573) nebo Gruzii (1590), nicméně události již neprobíhaly tak suverénně jako dosud. Příkladem toho jsou vleklé spory Osmanů s Habsburky, ukončené nakonec roku 1606 podepsáním mírové smlouvy na říčním ostrově Žitvatorok (u řeky Žitavy). Osmanský sultán musel uznat římskoněmeckého císaře, s nímž smlouvu uzavřel, za sobě rovného partnera. Osmané si tedy již nemohli diktovat podmínky, jak byli dosud zvyklí.

V 17. století usedali na trůn neschopní sultáni. V důsledku prohraných bitev docházelo ke vzpourám janičárů, jejichž vůdci se na čas stávali neoficiálními vládci. Pořádek obnovil až sultán Murad IV. (1623 - 1640) tím, že pozastavil odvody křesťanských chlapců v rámci *devşirme*. Osmanská říše však stále představovala pro své okolí potenciální nebezpečí. V roce 1683 se pokusila ještě jednou dobýt Vídeň, ale byla definitivně poražena. Prohra byla zpečetěna roku 1699 uzavřením mírové smlouvy mezi osmanskou a habsburskou říší v Karlovicích u Bělehradu, na jejímž základě přišli Turci například o osmanské Uhry, Sedmihradsko (Transylvánie) a část Chorvatska.

O čtyři roky později začali opět rebelovat janičáři a na trůn dosadili Ahmeda III. (1703 - 1730). Ačkoliv byl Ahmed jako politik celkem pasivní, uvědomil si nebezpečí janičárů a definitivně zastavil jejich rekrutování z balkánských zemí.

## Úpadek Osmanské říše, zrušení janičárů a jeho dopad na bektášiju

Předchozí výklad umožňuje vytvořit si představu, jak velkou rozlohu Osmanská říše v době svého rozkvětu zaujímal a kde všude byl prosazován islám, s čímž ruku v ruce rozšiřovaly svoji působnost i mystické řády. Rozprostírala se na ploše od Uher až k hranicím s Íránem a od Černého moře až po Indický oceán. Závěr výkladu také naznačuje trend dalšího vývoje: Turci o svá území postupně přicházeli a říše začala upadat. V expanzích na úkor Osmanské říše i Íránu se velice dařilo Rusku (velmi významný milník představuje známá mírová smlouva uzavřená roku 1774 v Küçük Kaynarci a veškeré výhody, které z ní pro Rusko vyplynuly), úspěchy si však připisovaly i západoevropské mocnosti.

Otázka stagnace Osmanské říše má složité pozadí. Zjednodušeně lze říci, že říše nebyla schopna udržet krok s celkovým ekonomickým a hospodářským vzestupem západních zemí (například objevení nových a změna původních obchodních cest do zámoří, pěstování nových zemědělských plodin, vyšší výdaje na výrobu zbraní, lepší výcvik armády i obratnější zvládání válečných strategií). V důsledku toho se mezi západoevropskými státy a Osmanskou říší rozvířaly nůžky. Důvody neschopnosti udržet krok je třeba hledat jak uvnitř, tak vně Osmanské říše.

Při odhalování příčin úpadku uvnitř osmanského impéria můžeme na prvním místě uvést problematiku týkající se palácových hodnostářů. Po formální stránce měli stále vůči sultánovi statut otroka, ale časem si získali nebezpečně velký vliv, který jim umožnil ohrožovat přímo pozici sultána. Ve srovnání se západoevropskými státy dále nebyli Turci schopni vyvíjet nové technologie při stavbách lodí a výrobě zbraní. Neprováděli ani žádné větší investice do velkovýroby - vše stále zajišťovaly jen státní manufaktury, jež nebyly s to konkurovat přílivu zboží ze západní Evropy. Rovněž velmi špatná infrastruktura nedávala příliš mnoho šancí podílet se aktivně na zahraničním obchodě.

Příspěl také zánik instituce sipahiů, kterou začal sultán nahrazovat armádou složenou z údajně výkonnějších otroků. Tato obměna s sebou nesla výrazné zvýšení výdajů na vojenství. Finance si sultán zajišťoval tím, že si po smrti nebo propuštění sipahiů ze služby jejich léna přivlastnil a následně je poskytnul lidem z různých společenských vrstev, kteří mu byli schopni zaplatit za užívací právo nebo za právo vybírat z těchto pozemků daně. Ačkoliv se jednalo jen o nájem pozemků, využívali časem jejich „nájemci“ příležitosti a pozemky si přivlastňovali a rozšiřovali. Již v 18. století tito lidé - tak zvaní „notáblové“ (ar. *nóṭáblové*, tur. *ayan*) - tvořili vlivnou společenskou vrstvu a stali se skutečnými pány venkova. *Bejlerbey* jako politický a vojenský zástupce sultána

v provincii se častokrát stal bezmocnou loutkou v jejich rukou. Byli dokonce schopni zřizovat si vlastní armády a o to snadněji poté zakládat vlastní autonomní územní celky. V důsledku toho se Osmanská říše rozpadala ještě rychleji.

Značný úpadek se týkal i oddílu janičářů. Tato původně elitní jednotka se začala rozkládat v okamžiku, kdy se od janičářů již nevyžadovalo dodržování celibátu a mohli si zakládat rodiny (legalizoval Selim II.). Janičáři požívali jistých výhod a výsad, a proto se otcové snažili členství ve sboru získat i pro své syny. Když Murad IV. pozastavil rekrutování křesťanských chlapců z Balkánu a Ahmed III. *devşirme* zrušil úplně, byli do sboru přijímáni muži z nižších i středních vrstev tureckého obyvatelstva a otroci z Kavkazu. Členství se navíc stalo dědičnou záležitostí nebo je bylo možné i koupit. Původně pečlivý nábor adeptů ustoupil i s jejich výcvikem do pozadí a úroveň sboru klesla. Disciplinovaný oddíl se proměnil v nezvladatelný nemorální živel, který ohrožoval společnost i samotného vladaře. Jejich sílu pocítil i sultán Selim III. (1789 - 1807) při prosazování svých reforem, které se týkaly především transformace armády podle evropského vzoru. Na jejich základě měly vzniknout i nové profesionální oddíly (tzv. *nizám-i džedíd*) speciálně vycvičené Evropany. Reformy vyvolaly odpor snad ve všech společenských vrstvách. Roku 1805 došlo v Edirne k velkému povstání janičářů, neboť zřízení nového sboru současně předpokládalo, že počet janičářů bude snížen přibližně na polovinu (tj. na cca 30.000 mužů) a že tudíž přijdou o své dosavadní výsady. Sultán byl donucen ustoupit a to vzbouřencům dodalo další odvalu. V roce 1807 povstali podruhé, tentokrát v Istanbulu. Sultán sice všechny reformy týkající se armády odvolal, ale i tak jej janičáři dokázali přivést do vězení a nakonec připravit o život.

Propojení janičářů s bektášijou dosud přetrvávalo. Každý jedinec, který se hodlal stát členem janičářského sboru, musel složit slib věrnosti řádovým pravidlům bektášije. Bektášijské řádové domy se často nacházely v blízkosti janičářských kasáren. Když nastoupil na trůn sultán Mahmud II. (1808 - 1839), byl odhodlán reformy svého předchůdce prosadit a janičáry zrušit (podle oficiálních údajů jich v roce 1806 bylo 98.539 s tím, že se do roku 1826 jejich počet zvýšil dokonce na 135.000).<sup>63</sup> Jako důvod mu posloužily jejich vojenské neúspěchy. Vydal tedy nařízení transformovat část janičářů v nové disciplinované vojsko. Počítal s tím, že příkaz vyvolá odpor, jenž mu měl ovšem poskytnout vhodnou příležitost k jejich radikálnímu potlačení. Mahmud velmi dobře věděl o propojení janičářů s bektášijou a snažil se toto spojení rozbít. Pomoc proto hledal i v ortodoxních kruzích, které se snažil různými způsoby naklonit. K zákroku došlo 15. června 1826 a sultán k němu využil různé složky armády

---

<sup>63)</sup> GOMBÁR, E.: *Moderní dějiny islámských zemí*, s. 107.

(námořnictvo, dělostřelectvo i členy nového elitního oddílu). Střety trvaly přibližně 3 měsíce a o život během nich přišlo kolem 25.000 janičářů a mnoho dalších jich bylo vystěhováno ze země.

Pro bektášiju měla pochopitelně celá záležitost dramatické následky. Situace se ještě zhoršila poté, co se konala schůzka „šejcha islámu“ (tur. *şeyhülislam*), tj. nejvyššího představitele islámu v Osmanské říši s rozsáhlými pravomocemi, se zástupci několika (ortodoxních) řádů (mevlevije, naqšbandije, qádirije atd.), na které obvinili bektášiju z hereze. Mahmud II. vydal následně edikt (tzv. *ferman*), jímž bektášiju oficiálně zakázal a její členy vystavil represím - v celé zemi byli pronásledováni, zatýkáni nebo zabíjeni. Někteří šejchové si zachránili život jen tím, že se uchýlili k přetvářce (ar. *taqija*, tur. *takiye*) a vydávali za vyznavače sunnitského islámu.<sup>64</sup> Majetek bratrstva stát konfiskoval a předával do správy naqšbandije; řádové domy byly buď zbourány (jen v Istanbulu jich mělo být zničeno čtrnáct) nebo přestavěny na mešity a na její pozemky byla za nejvyšší nabídnutou cenu pronajata práva výběru daní.

#### 4.2.3 BEKTÁŠIJA MEZI LÉTY 1826 (zrušení janičářů) A 1925 (oficiální zákaz všech řádů)

Bektášijská tradice uvádí, že Mahmud II. si dal předsevzetí popravit 70.000 bektášijů. Když jich nemohl tolik najít, rozkázal prý, aby bylo z jejich náhrobků setnuto tolik tádzů, kolik bude třeba k naplnění jeho plánu.

Řád se z rány, kterou utrpěl v roce 1826, do jisté míry vzpamatoval a získal nové příznivce. Již za vlády sultána Abdül<sup>o</sup>azize (1861 - 1876) mu byl navrácen majetek a údajně pěstoval kontakty na vlivná místa (členkou bektášije měla být i matka sultána Abdül<sup>o</sup>azize). Nikdy už ale nedosáhl takového rozkvětu jako předtím.

Snad právě zmíněné konexe umožnily řádu v 19. století rozšířit tiskem díla některých svých oblíbených autorů. Roku 1869 se vydání dočkal například *Díván* tureckého mystického básníka Ešrefoglu Rúmího (Eşrefoğlu Rumi). Žil v 15. století, pocházel z Izniku a pravděpodobně byl členem qádirije. Mezi bektášiji ale i tak jeho dílo nalezlo příznivou odezvu. Ve stejném roce byl vydán i *Díván* hurúfijského básníka Imáduddína Nesímího (viz níže). O několik let později (1871) se dočkala vytištění dvě pro bektášiju významná díla: hurúfijská kniha *Aşknáme* (k dílu viz níže) a sbírka legend o životě a zázracích Hadžiho Bektáše (*Vilâjetnâme*).

---

<sup>64</sup>) BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 77.

#### 4.2.4 BEKTÁŠIJA PO ZRUŠENÍ MYSTICKÝCH ŘÁDŮ

Osmanská říše již v průběhu 19. století přicházela ve prospěch západoevropských států (zejména Británie a Francie) o své državy na Blízkém východě a z její nadvlády se nakonec vymanily i evropské provincie. Další území ztratila v první světové válce. Osmanská říše v ní zakusila porážku a hrozilo, že si i její maloasijské území mezi sebe rozdělí západoevropské mocnosti. V roce 1919 se však v Anatolii proti tomuto záměru vzedmula mohutná vlna odporu, kterou vedl vojenský důstojník a člen mladotureckého hnutí Mustafa Kemal (později přijal čestné příjmení Atatürk, dosl. Otec Turků). Nepřátelé byli z Anatolie vytlačeni a Atatürk se posléze dostal do vedení země. Zrušil sultanát a v roce 1923 vyhlásil nezávislou Tureckou republiku.

Turecko pod vedením Atatürka pokračovalo v reformách, které měly zemi provést modernizací a sekularizací a přiblížit Evropě. Tato opatření znamenala mj. oficiální konec všech tureckých mystických řádů, tedy i bektášije, neboť jejich existence byla shledána jako zcela nepotřebná.<sup>65</sup> V roce 1925 byl vydán zákon č. 677, na jehož základě byly uzavřeny všechny tekke a jejich zařízení (šavle, nástěnné malby, hudební nástroje atd.) předáno do správy ankarskému Etnografickému muzeu. Pokud snad nějaká tekke sloužila i jako mešita, mohla zůstat pro tento účel otevřena. Některé řádové domy byly rovněž přestavěny na školy a ostatní prodány.

Zákon dále zakazoval používání titulů jako *šejch*, *dede*, *baba*, *čelebi*, *sajjid*, *chalífa*, *muršid* atd., přičemž tito jedinci se nesměli nadále věnovat jakékoliv činnosti, související s mystikou. Pokud to umožnila darovací listina (tur. *vakfiye*) řádového domu, mohl v něm jeho vedoucí zůstat a bylo mu vypláceno stravné (*merzúqíye*). Vyhláška pamatovala také na hrobky, které byly nyní uzavřeny. Každému, kdo by otevřel ji nebo řádový dům, hrozila pokuta nebo minimálně 3 měsíce vězení.

Po zákazu mystických bratrstev v Turecku byla bektášija nejsilněji zastoupena v Albánii, jež se stala jejím novým domovem.

---

<sup>65</sup> V této souvislosti Mustafa Kemal prohlásil: „Pro civilizovanou společnost je ostudné očekávat pomoc od mrtvých...Turecká republika nemůže být zemí šejchů, dervišů a „noviců“. Nejsprávnější a nejpravdivější cestou (*tarikát*) je cesta civilizace. Pro člověka je nezbytné, aby činil to, co ukládá a vyžaduje. Představitelé řádů jistě uznají pravdu, kterou jsem zde vyslovil; sami od sebe uzavřou ihned své řádové domy a připustí, že jejich novicové jsou již dospělí...Cílem řádových domů je opájet a otupovat národ.“ In: JÄSCHKE, G.: *Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung.*, s. 60 - 61.



## 4.2.5 BEKTÁŠÍJA V ALBÁNII A VE SPOJENÝCH STÁTECH

Súfismus pronikl do Albánie a dalších oblastí Balkánu spolu s ortodoxním islámem. Otázka šíření sunny je zde do jisté míry analogická k situaci v Malé Asii za Seldžuků. Ortodoxní islám se v obou případech etabloval zejména ve městech, méně již ve venkovských oblastech, kde živnou půdu nacházely především mystické řády. Dělo se tak z toho důvodu, že Osmané obsazovali nejdříve města jako střediska administrativy, obchodu a řemesel. Vliv nové kultury byl tedy patrný nejdříve a nejvíce zde.

Sledujeme-li detailněji situaci v Albánii, zjistíme, že zde súfismus našel velmi dobré přijetí. Vysvětluje se to tím, že jedna část Albánců (jižní Toskové) byla původně pravoslavného vyznání a od schizmatu v roce 1054 spadala pod cařihradský patriarchát, a druhá část Albánců (severní Gegové) byla katolického vyznání a spadala pod Řím. Obě církve na albánském území koexistovaly v jistém napětí, neboť jedna pro druhou představovala konkurenci. Tento vztah s přispěním několika dalších faktorů nakonec vedl k tomu, že Albánci nepřistupovali k náboženství obecně s velkou oddaností a ani v dogmatických otázkách nebyli příliš striktní, což jen zvýhodňovalo sem pronikající islám.<sup>66</sup> Často se proto stávalo, že některé náboženské svátky slavili křesťané a muslimové dohromady. Na islám však Albánci někdy přestupovali jen z ryze praktických důvodů a muslimy byli jen nominálně.<sup>67</sup> Muslimové totiž požívali více výhod, nezřídka disponovali velkým majetkem a ve společnosti tedy měli i velký vliv. Jak řečeno, celá situace byla velmi výhodná obzvláště pro súfíjské řády, jež se obvykle vyznačují uvolněností, otevřeností i chudobou svých členů, a nikoliv „strohým“ legalismem, který je charakteristický spíše pro ortodoxní islám. Bektášija byla schopna pojmout do svého učení některé nové - místní prvky a tím k sobě přilákala mnoho původně křesťanských domorodců. Každé bratrstvo se přizpůsobilo vlastním způsobem, a proto řády celkově nalézaly vlídné přijetí u širokých vrstev obyvatelstva. V Albánii, ale i v Řecku, Makedonii a některých oblastech Bulharska se přitom z mystických řádů nejvíce rozšířila bektášija. Vzhledem k tomu, že její učení zahrnuje prvky připomínající křesťanství, neměli Albánci s přestupem k ní velké problémy.

Skutečné počátky bektášije v Albánii jsou v podstatě velmi mlhavé, neboť není k dispozici dostatek seriózních informací. Vilájetnáme vypravuje,<sup>68</sup> že jedním z prvních bektášijských mystiků na Balkánu byl Sari Saltik. Sari byl původně pastevcem ovcí a s Hadži Bektášem se poprvé setkal u pramene Zamzam v Mekce. Hadži se na něj prý

<sup>66</sup>) ZHELYAZKOVA, A.: *The Islamisation of the Albanians and its impact on the Albanian religious identity. (1)*

<sup>67</sup>) VEHBİU, A.: *Cultural aspects of religion in Albania.*

<sup>68</sup>) GROSS, E.: *Das Vilâyet-nâme des Hâğgî Bektasch...*, s. 73 - 78.

podíval a Sari dosáhl stupně světce. Následně mu Hadži uložil odejít do Rúmu (14. století?) šířit jeho učení. Sariho svatyně se dodnes nacházejí v Bosně, Rumunsku i Makedonii; ovšem nejznámější stojí v albánském Kruje.

Rovněž by měla zmíněna zpráva, podle které sem první mystikové bektášije dospěli společně s vojsky (janičáry) sultána Murada II. (1421 - 1451). Ačkoliv je toto tvrzení poměrně rozšířené, nelze je spolehlivě doložit. Současně se také uvádí, že za vlády sultána Mehmeda II. (1451 - 1481) se měli o rozšíření bektášije v Albánii zasloužit jistí Kásim Baba, Yemín Baba, Hüseyin Baba a Píri Baba. Sultán Bajezíd II. (1481 - 1512) zde měl prý dokonce založit několik řádových domů (albánsky *teqe*).

V 15. a 16. století neměla bektášija v oblasti Balkánu příliš pevné postavení. Tato situace se však rychle změnila po roce 1826, kdy v Anatolii došlo ke zrušení janičárů. Tehdy mnozí její šejchové i prostí členové prchali ve snaze zachránit si život co nejdále a jejich příliv byl velmi zřetelný v jižní Albánii; ve dvacátých letech 20. století zde podle cestovatelských zpráv bylo devět z deseti muslimů členem bektášije.<sup>69</sup> Když zde v roce 1912 dospěla nadvláda Osmanů ke konci, nacházelo se na balkánských územích obydlených Albánci kolem 100 bektášijských řádových domů.

Ještě než došlo k velkému přílivu bektášijů z Turecka, mělo v Albánii bratrstvo své centrum v Elbasanu (v Makedonii se jeho střediskem stalo Tetovo). Když však Atatürk roku 1925 oficiálně zrušil v Turecku všechny taríqy, přesunulo se na základě usnesení bektášijského kongresu centrum bektášije právě do Albánie, kde se jejím novým centrem stala Tirana. V roce 1929 byla dokonce oficiálně uznána jako jedno ze státních náboženství. V té době čítal řád cca 150.000 - 200.000 členů a jeho působnost se členila do šesti „okrsků.“<sup>70</sup>

Bohužel i v Albánii čekal bektášiju pohnutý osud. Těžkou ránu zde všem náboženským směrům (islámu, pravoslaví a římskému katolicismu) zasadil postupně sílící komunistický režim v čele s Enverem Hodžou (z. 1985).<sup>71</sup> Represe začaly již v roce 1945 vydáním reformy zemědělského zákona, která státu legálně umožnila odejmout náboženským obcím jejich majetek. Nejvíce postižená přitom byla právě bektášija (jejími členy byla asi pětina všech albánských muslimů) a římskokatolická církev (cca 10% Albánců). Řada šejchů i prostých členů bektášije byla rovněž obviněna

<sup>69</sup>) ABIVA, H.: *A glimpse at sufism in the Balkans.*; text později rozšířen a zveřejněn pod názvem: *A brief survey of sufism in the Balkans.*, in: <http://www.bektashi.net/history-survey1.html> (05/03/2006).

<sup>70</sup>) Prvním dedebabou se pak stal Albánec Salih Nijazi (usmrčen ve 2. světové válce), druhým Ali Riza (pro nedostatečnou kompetenci se vzdal úřadu), třetím Kamber Ali Prishita (uvržen do vězení, kde brzy zemřel), čtvrtým Xhaver Sadik (roku 1945 dosazen komunistickou vládou, brzy však zemřel), pátým Abbas Hilmi (roku 1947 zastřelil kvůli zradě řádu dva jeho baby, poté vzal život sám sobě - viz dále v textu), šestým Ahmed Myftar, sedmým Fehmi (i přesto, že v ústředním řádovém domě vyvěsil Stalinův obraz, dal Enver Hodža roku 1967 přebudovat tekke na dům pro seniory). In: SCHMID, Th.: *Europas letzte Derwische.*

<sup>71</sup>) Detailněji k problematice viz TRIK, Fr.: *The resurfacing of Islam in Albania.*

ze spolupráce s Národní frontou (Balli Kombetar), o níž se mínilo, že nabourává komunistický režim. Na základě toho pak byli zatýkáni a mučeni; mnoho duchovních představitelů bylo donuceno pracovat v oblasti zemědělství či průmyslu a byla proti nim vedena snaha je veřejně zdiskreditovat. Existují i seznamy těch, kteří beze stopy zmizeli. Ve skryté snaze zlikvidovat řád dokonce navrhli v roce 1947 dedemu dva s režimem spolupracující babové reformovat bratrstvo (mělo se týkat holení vousů, možnosti všech se ženit, nošení běžného civilního oblečení). Dede oba komunistické spolupracovníky zastřelil a nakonec vzal život i sám sobě.

Útoky proti náboženství vyvrcholily roku 1967, kdy Enver Hodža oficiálně prohlásil Albánii za ateistický stát: „Albánie je prvním ateistickým státem na světě, jehož jediným náboženstvím je albánství.“ Od té doby bylo zavřeno mnoho tekke a část z nich se využila pro zcela jiné účely (například přestavěny na domovy pro seniory). Literatura uvádí, že „náboženská uskupení se musela vzdát celkem 2.169 kostelů, mešit, klášterů a svatých.“<sup>72</sup> Statistiky uvádějí, že za celou dobu komunistické éry bylo v Albánii zničeno 95% všech kostelů a mešit. Jisté uvolnění poměrů nastalo až po smrti Envera Hodži roku 1985, ale teprve v roce 1991 se věci narovnaly. V březnu téhož roku se také znovu otevřelo hlavní centrum bektášije v Tiraně. Řád se začal obnovovat a začal vydávat i vlastní měsíčník zvaný Urtësia. Ačkoliv se nyní může bektášija v Albánii svobodně rozvíjet, zřejmě již nedosáhne takového rozkvětu jako kdysi. K bektášiji se dnes hlásí kolem 20% Albánců a tvoří jedno ze čtyř oficiálních státních náboženství.<sup>73</sup> Jejím nejvyšším představitelem je v současné době Haji Reshat Bardhi Dede baba.

Bektášija dnes působí také ve Spojených státech, kde byla roku 1954 v blízkosti Detroitu slavnostně otevřena bektášijská tekke. O realizaci tohoto plánu se zasloužil zejména původem albánský člen bektášije Baba Rexheb (čti Redžeb, z. 1995), jenž byl při této příležitosti jmenován šejchem (baba) tohoto řádového domu. V roce 1990 mu byl udělena hodnost dedeho (halife-baba). V padesátých a šedesátých letech zde žili čtyři dervíšové; i přesto, že tři z nich v šedesátých letech odjeli z USA, počet členů řádu (muhip) se zde zvyšoval a v osmdesátých letech dosáhl počtu třiačtyřicet. Tento řádový dům již od padesátých let fungoval také jako prosperující farma (pěstování zemědělských plodin a chov drůbeže) a během své existence se postupně rozšiřoval.<sup>74</sup> Bektášija má dnes své zastoupení i v jiných amerických městech.

---

<sup>72)</sup> Albania - Religion: Hoxha's antireligious campaign.

<sup>73)</sup> WIKIPEDIA-Die freie Enzyklopädie, in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Albanien#Religion> (15/02/2006). Cit. podle: *Bevölkerungsgeographischer Atlas von Albanien* (Universität Potsdam, Institut für Geographie, Abteilung Geoinformatik).

<sup>74)</sup> K životopisu Baby Rexheba a k historii první albánské bektášijské tekke v USA viz: ABIVA, H.: *Baba Rexheb. A Sufi Saint for America*.

I navzdory přetrvávajícímu zákazu všech taríq si bektášíja opět získává své příznivce i v Turecku. Podle zveřejněných informací vyvíjí aktivitu především v Istanbulu, Ankaře a Izmiru a nárok na pozici dedebaby si zde činí dva muži, Mustafa Eke a Haydar Ercan.<sup>75</sup> Její mateřský řádový dům v Hadžibektáši byl v roce 1964 zrekonstruován a otevřen jako muzeum. Každoročně v srpnu se zde za účasti tisíců lidí konají oslavy na počest Hadžiho Bektáše. Alevitům se tím naskýtá vhodná příležitost zdůraznit svůj vztah ke svému Patronovi. Výše již bylo uvedeno, že dnes alevité svým počtem tvoří druhou největší náboženskou komunitu v Turecku. Představují tedy významný voličský potenciál, který obzvláště při těchto příležitostech neuniká pozornosti mnoha politiků.<sup>76</sup>

---

<sup>75)</sup> WIKIPEDIA – The Free Encyclopedia, in: <http://en.wikipedia.org/wiki/Bektashi> (15/02/2006).

<sup>76)</sup> HENDRICH, B.: *Die Feierlichkeiten von Hadschi Bektasch* [2001].

## 5. NAUKY BEKTÁŠÍJE

### 5.1 NAUKY SDÍLENÉ BEKTÁŠÍJOU I JINÝMI ŘÁDY

#### 5.1.1 KONCEPT MISTRA

Zabývat se učením v podstatě jakéhokoliv mystického řádu není jednoduché a případná snaha je v mnohém limitována. Tento úzký prostor určuje jednak skutečnost, že bratrstva ze zřejmých důvodů do svých esoterických nauk a tajemství zasvěcují jen své členy. Jedinec pokoušející se zvenčí jejich učení porozumět má tudíž jen omezenou možnost. Mystikové navíc zdůrazňují nutnost vedení mistrem. Jak již víme, v islámské mystice se pro šejcha většinou užívá arabského označení *muršid*. Tento výraz je odvozen od významotvorného kořene *r-š-d*, z něhož lze vytvořit sloveso znamenající tolik co *vést správnou cestou, radit*. Šejch je v řádovém domě jedinou kompetentní osobou, která je schopna mystika správně vést po mystické cestě a reflektovat přitom všechny důležité okolnosti - například osobnost každého žáka, jeho duchovní dispozice a zkušenosti či stupeň zasvěcení. Současně je v řádovém domě také jediným, kdo byl v rámci dané sukcese zasvěcen do řádových tajemství. Jeho role je nezastupitelná. Mystik tedy získává zpětnou vazbu od šejcha, ale tuto možnost externí pozorovatel nemá. I tato okolnost značně komplikuje pokus správně učení porozumět.

V případě bektášije je situace nad to ztížená, uvažíme-li, že její učení vlastně představuje výsledek postupně a nesystematicky vznikající syntézy vícera tradic. Je možné v něm rozpoznat rysy sunnitského i šíitského islámu, ale i prvky zřejmě přejaté ze starotureckého šamanismu, křesťanství, novoplatónské filosofie a hurúfismu. Dosud se ale nepodařilo jednoznačně doložit, jak a kdy bektášija tyto prvky absorbovala. S vědomím všech těchto skutečností je třeba přistupovat k danému tématu.

Súfijské řády a vůbec islámská mystika jako taková netvoří homogenní celek. Tato skutečnost v jistém smyslu vylučuje jakoukoliv komparaci. I přesto však jednotlivá bratrstva mezi sebou vykazují v některých bodech podobnosti - například v esoterické povaze učení, existenci institutu mistra, iniciačního obřadu či tzv. nauce o čtyřech branách (rozuměj branách vedoucích k pravému poznání, tj. k poznání Pravdy).

Výklad celé této kapitoly je proto rozčleněn do dvou oddílů, které nám umožní seznámit se s bektášijskými naukami alespoň trochu systematicky, jakkoliv je takové členění umělé.

## Mistr a žák v pojetí bektášije

Nástin následující problematiky navazuje na výklad ve druhé kapitole. Pomineme-li postavu Chidra a směru zvaného *uwajsíja*, musí zájemce o putování po mystické cestě především nalézt svého šejcha. Jen pro připomenutí uvedme, že kvalitní vztah mistra a žáka vyžaduje jejich vzájemné poznání, důvěru a adeptoovo naprosté odevzdání se do mistrových rukou. Šejch představuje pro řadového mystika nezpochybnitelnou autoritu; jeho rad a návodů se musí držet i v případě, že by se mohl mýlit. Bektášijové v této souvislosti říkají: „Považuj svého mistra za Pravdu samou a neodchyluj se od jeho cesty!“ (Mürşidini hak bil çikma yolundan.) nebo „Dech, to jest Já, mistra je dech, to jest Já, Pravdy.“ (Mürşidün nefesi Hak nefesidir.).<sup>77</sup> Pokud se mistr rozhodne uchazeče nepřijmout, nemohou mu být zjevena žádná řádová učení.

Literatura uvádí i výňatek ze *Sırrnâme*, Knihy tajemství, který roli mistra a žáka dále přibližuje. Pokyny v něm obsažené připisují bektášijové šestému imámovi Dža'faru as-Sádiqovi (z. 756), na jehož autoritu se často odvolávají. Pro ilustraci zde uvádím překlad části tohoto výňatku:

„...Na Cestě spásy je třeba plnit tři povinnosti náležející do kategorie *sunna* a sedm povinností náležejících do kategorie *fard*. Znat by je měl každý žák (*muríd*), každý milující (*ašik*), každý náležitě věřící a každý „znalec Boha“ (*‘arif*). První sunna zní: Nezapomeň nikdy ve svém srdci a ve své mysli na Boží Skutečnost a neustále na Něj pomýšlej. Druhá sunna zní: Zbav se případného pocitu nenávisti k bratrovi. Třetí sunna zní: Vzdej se sebe sama a buď otevřený každé zkušenosti spojené s mystickým stavem.“

„Sedm fardů zní takto. Za prvé: Adept i žák musí uznat všechny existující věci za Boha, to jest Skutečnost, a nikomu nesmí vyjevit tajemství těch, kdo je odhalili. Tak jako chrání svoji víru před satanem, musí chránit i tajemství Cesty spásy před nezasevěnými. Za druhé: Musí být ochráncem, to jest udržovatelem, tajemství; nesmí vidět, co vidí a to, co nevidí, nesmí říct. V žádném případě to nesmí prozradit. Za třetí: Musí rozjímat o Božské Skutečnosti, neboť každá špatnost se rodí v důsledku jejího zapomenutí. Otrok, který upíná svoji mysl na Božskou Skutečnost, se stává jedním z těch, kteří získali moc. Takový člověk se stává Sultánem. Za čtvrté: Musí postupně začít žít skutečný život. Musí uznat pravdu svého *muršida jako učitele* za Skutečnost a musí se podřídít jeho vůli. *Muršid jako učitel*, kterého našel, mu na úplném začátku ukáže nezahalenou tvář Boží...“<sup>78</sup>

<sup>77)</sup> BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 97, 98.

<sup>78)</sup> BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 99 - 100.

## 5.1.2 NAUKA O ČTYŘECH BRANÁCH – CESTĚ K NAPLNĚNÍ CÍLE MYSTIKA

### Teoretický úvod

Takzvaná nauka o čtyřech branách (*dört kapı*) představuje jeden z nejvýznamnějších aspektů učení bektášije. Celá koncepce ve své podstatě znázorňuje hlavní princip islámské mystiky, tak jak byl vyložen ve druhé kapitole. Není proto překvapující, že analogie tohoto schématu nalézáme i v doktrínách jiných řádů. Bektášija ji v detailech pojala pochopitelně svým způsobem. Na jejím pozadí lze velmi zřetelně vnímat i vliv novoplatónské filosofie.

V souladu s ní také bektášijové věří, že celý vesmír vznikl emanací (*fajd*) z Božské podstaty. K této emanaci došlo podle islámských mystiků z vůle Boha poznat Sebe Sama. Tradice v této souvislosti uvádí jeden tzv. *hadíth qudsí*,<sup>79</sup> který zní: „Byl jsem skrytým pokladem a chtěl jsem být poznán; proto jsem stvořil svět.“<sup>80</sup> Ryzí, nejpůvodnější podstata Boží však toto poznání neumožňovala, neboť se vyznačovala skrytostí a naprostou obecností. Nebylo možné si ji představit a o ní cokoli říci. Ve Svě ryzosti Bůh nemá žádný konkrétní stav (*gaybi huviyet*) - není „ani prázdnotou, ani plností, ani rozlišeností.“ Aby tedy naplnil Svoji vůli, změnil Svou původní podstatu vystoupením ze skrytosti a konkretizací Sebe Sama. Výsledkem tohoto posunu je stupeň, na kterém se Bůh již jeví, a to jako pravé Bytí (*Hak*), vyznačující se jedíností (*ahadiyet*) a vnitřní jednotou (*tevhid*), z níž byl následnou emanací postupně stvořen celý vesmír: *první rozum* (*aklı evel*), z něj *devět rozumů* (*ukulu tisa*), z nich *devět duší* (*nufusu tisa*), z nich *devět sfér* (*eflakı tisa*), z nich *čtyři základní stavy* (*keyfiyatı erbaa*) - horko, zima, vlhkost a sucho, z nich poté *čtyři živly* (*anasırı erbaa*) - oheň, vzduch, voda a země. Je třeba připomenout, že v jednotlivých fázích tohoto procesu se podíl pravého Bytí pozvolna *snižoval*. Čím později totiž daná část vesmíru vznikla, tím více byla vzdálena od svého zdroje (tj. od Boha). V důsledku toho se snižovala míra skutečné existence jednotlivých částí stvoření, které tak bylo možné stále více a lépe postihnout, neboť nabyly vizuální povahy.

Bektášijové přejali obraz tzv. *sestupného oblouku* (*kavsi nuzul*), jenž uvedený proces názorně ilustruje. Na jeho spodní části se nachází prostá *materie* či *hmota*, která v sobě nese nejméně Božského světla a která nás na tomto světě v různých formách (určených

<sup>79)</sup> Termínem *hadíth qudsí* se označuje výrok, který sice není uveden v Koránu jako zjeveném slovu Božím, ale jemuž se i přesto připisuje Božský původ.

<sup>80)</sup> SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 270. Cit. podle: FURÚZÁNFAR, Badí'uzzamán: *Ahádíth-i mathnawí*.

poměrem hmoty a Božské podstaty) obklopuje. V samotné materii je podíl skutečného Bytí tak nízký, že se v ní Bůh vůbec nepoznává.

Vesmír jako celek představuje pomyslný odraz Boha, avšak primárním cílem bylo stvoření člověka, kterého Bůh stvořil podle obrazu Svého.<sup>81</sup> Člověk je proto chápán jako kontrakce vesmíru, neboť v sobě ve zmenšeném měřítku zahrnuje vše, co v sobě zahrnuje vesmír jako celek, v jistém smyslu vlastně jako Bůh v Sobě. Právě v člověku tedy Bůh našel Svůj nejlepší obraz.

V Koránu se praví, že Bůh stvořil Adama, tj. prvního člověka, vlastníma rukama z hlíny (38:75) a poté mu vdechl Svého ducha (např. 38:71-72). Adam, resp. člověk, v sobě tedy nosí Božského ducha a tím se bytostně diferencuje od ostatního stvoření. Stojí dokonce výše než andělé, jimž Bůh uložil, aby se před ním sklonili (38:72). Bůh si zvolil člověka za Svého náměstka na zemi (2:30). Když byl Adam stvořen z prosté hlíny, stal se člověk součástí ostatního stvoření. Když byl však Adamovi vdechnut přímo Božský duch, člověk nejen ožil, ale navíc byl postaven na vrchol celého stvoření. Vzhledem k tomu, že tímto způsobem sdílí Božskou podstatu, stává se pomyslnou spojnicí mezi Bohem a stvořením.

Přesněji řečeno představuje tuto spojnici tzv. *dokonalý člověk* (ar. *al-insán al-kámil*, tur. *insan-i kâmil*). Učení bektášije a dalších bratrstev v tomto směru čerpá z myšlenek velkého mystika Muhjiddína ibn al-Arabího (z. 1240), který teorii o dokonalém člověku rozpracoval.<sup>82</sup> Dokonalým člověkem se nemůže stát jedinec, který si neuvědomuje všechny výše popsané souvislosti a netouží navrátit se do stavu původní preexistence v Bohu, tj. do stavu *faná'* (tur. *fena*), resp. *baqá'* (tur. *beka*). Stát se jím mohou pouze mystikové zcela mimořádných spirituálních kvalit, kteří dosáhli uvedených stavů a pro svou blízkost Bohu se stali „přáteli Božími“ (ar. *awlijá'*, tur. *evliya*). Mezi tyto přátele Boží patřili například všichni prorokové a podle bektášijů i Hadži Bektáš. Jsou rozděleni do několika stupňů a všichni dohromady vykonávají „duchovní vládu nad světem.“ Nejvyšší postavení mezi nimi zaujímá tzv. *qutb* (tur. *kutup*), tj. *pól* či *osa*, „kolem níž se otáčí celý svět.“ Traduje se, že obvykle působí v tajnosti, neboť „Bůh je z žárlivosti zahalil závojem a skrývá před lidmi.“<sup>83</sup>

Jak jsem výše uvedl, první člověk byl také stvořen z hlíny (hmoty) a k životu přiveden vdechnutím Božského ducha. V materiálním světě tedy nutně musí existovat několik *vzestupných* stupňů se stále vyšším podílem pravého Bytí a současně nižším

<sup>81)</sup> SCHIMMEL, A.: *ibid.*, s. 269. Cit. podle: FURÚZÁNFAR, Badí'uzzamán: *Ahádith-i mathnawí*.

<sup>82)</sup> K tomuto tématu viz: OSTRÁNSKÝ, B.: *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, zvl. s. 61 - 71.

<sup>83)</sup> Citace: BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 119.; SCHIMMEL, A.: *ibid.*, s. 287. Cit. podle: DŽAMÍ, °Abdurrahmán: *Nafahát al-uns [Dechy důvěrnosti]*.



podílem prosté materie, tedy směřujících od prosté hmoty k člověku, resp. dokonalému člověku. Bektášijové zde poukazují na tzv. *vzestupný oblouk* (*kavsi uruç*). Podle něj vede cesta k dokonalému člověku od *prosté hmoty* přes *neživý svět*, od něj přes *svět rostlin*, dále *svět zvířat* a přes něj nakonec k *člověku* (příslušníku lidského rodu). Existence materiálního světa má však své opodstatnění - byl stvořen pro člověka, jak se praví i v Koránu: „On je ten, jenž pro vás stvořil vše, co na zemi je, potom se k nebi obrátil a v sedmi nebesích je vyrovnal. On věru všech věcí je znalý.“ (2:29). Stvoření znázorněné vzestupným obloukem je svět, který jsme již schopni vnímat i našimi smysly a který poznáváme v našem každodenním životě.

Nyní zde uvádím schéma dosavadního výkladu stvoření materiálního světa tak, jak si je představují bektášijové.<sup>84</sup>

- Absence jakéhokoliv stavu (*gaybi huviyet*)
- Pravda (*Hak*) - stupeň jednosti (*ahadiyet*) a vnitřní jednoty (*tevhit*)

Dokonalý člověk	První rozum
člověk	Devět rozumů
opice	Devět duší
	Všeobjímající sféra
	Znamení zvěrokruhu
ostatní zvířata	Saturn a jeho sféra
palma datlová	Jupiter a jeho sféra
ovocné stromy	Mars a jeho sféra
	Slunce a jeho sféra
semenné rostliny	Venuše a její sféra
	Merkur a jeho sféra
	Měsíc a jeho sféra
bezsemenné rostliny	horko
	zima
korál	vlhkost
	sucho
minerály	oheň
ostatní kameny/nerosty	vzduch
	voda
prostá, rozmanitá hmota	země

<sup>84)</sup> Podle: BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 115 - 116.

## Realizace nauky čtyř bran

Vícekrát již bylo vyloženo, že dosáhnout stavů splynutí s Bohem (*faná'*) a setrvání v Ném (*baqá'*) lze jen tehdy, pokud se súfimu podaří zbavit pout k tomuto světu, tzn. oprostít se od materie, která jej obklopuje, neboť ta představuje jen pouhý odlesk pravé Skutečnosti (tj. Boha). Jinými slovy musí odstranit „závoj smyslového vnímání“ (*kašf*), jenž zabraňuje pravému poznání (*ma'rifa*). Při těchto výkladech se však pohybujeme jen na teoretické úrovni. Nyní je třeba vysvětlit, jak mystikové usilují o dosažení zmíněných cílů prakticky.

K pravému poznání lze podle nich dospět projitím čtyř bran, tj. dodržováním šari'cy, sledováním tariqy, dosažením ma'rify a tím poznání haqíqy. Bektášijové věří, že tyto čtyři brány byly zjeveny již Adamovi prostřednictvím archanděla Gabriela. Každá brána přitom spočívá na deseti povinnostech, které se snaží v touze dosáhnout Pravdy poctivě naplňovat.<sup>85</sup> Také se mezi nimi traduje, že Bůh stvořil čtyři druhy lidí: *zbožné*, „*uctíváče Boha*“ (ar. *ʿābid*, tur. *abit*) - uctívají Boha pouze dodržováním Zákona, *askety* (ar. *záhid*, tur. *zahit*) - putují po mystické cestě a naplňují učení řádu, *znalce* [Boha] (ar. *ʿaríf*, tur. *arif*) - dosahují spirituálního poznání (ar. *ma'rifa*, tur. *marifet*) a tzv. *milující* (ar. *muhibb*, tur. *muhip*) - tj. ty, kteří nalézají skutečnost, pravdu (ar. *haqíqa*, tur. *hakikat*). V tomto pořadí přiřazují bektášijové každou kategorii k jedné bráně. Nauka o čtyřech branách se uplatňovala rovněž jako téma mystických básní. Pro nezasevěné však tyto verše zůstávají bez patřičného komentáře poněkud nesrozumitelné.

### První brána - šari'a

V úvodu této práce bylo uvedeno, že výrazem *šari'a* (tur. *şeriat*) se označuje celý komplex islámských předpisů, opírajících se o ustanovení Koránu a *sunnu*. Autorita šari'cy je nezpochybnitelná a její dodržování závazné pro každého muslima. Muslimové se ve svém životě běžně řídí jen jejími předpisy, ale súfijové jejich dodržováním naplňují jen nezbytný předpoklad pro nastoupení na cestu k Bohu. Na tomto místě je vhodné opět upozornit na specifický přístup islámských mystiků ke Koránu, k jehož alegorickému výkladu (*ta'wíl*) se často uchýlovali. Domnívali se, že za slovy Koránu se skrývá jiný, vnitřní význam, a proto předpisy šari'cy často chápali v rozšířeném smyslu. V této souvislosti se uvádí údajný Prorokův výrok: *Každý verš Koránu má vnější a*

<sup>85)</sup> Násobením čísel *čtyři* a *deset* získáme číslo *čtyřicet*. Tento počet nachází v islámské mystice časté uplatnění - označuje trpělivost: Připomeňme, že 40 dní musel Zák trávit v izolaci (tzv. *čilla ma'kúsa*), podle Vilájetnámé žil Hadži Bektáš 40 let v ústraní (cit. vydání, s. 19), držel čtyřicetidenní půst (s. 35), 40 dní stál molla před Bektášem na jedné noze (s. 110) atd.

vnitřní rozměr; každé slovo má hranici; od každé hranice existuje výstup [k vyššímu poznání].<sup>86</sup> První brána spočívá na těchto bodech:

1. Víra, *ímán* (*Vy, kteří věříte...*, 2:282)
2. Vzdělávání v náboženství  
(*Buďte spíše rabíny v tom, že učíte Písmu, a v tom, že v něm studujete.*, 3:73, tj. v kontextu být raději jako židovští učenci, kteří - na rozdíl od křesťanství prohlašující Ježíše za Syna Božího - vyučují o Pánu)
3. Dodržování základních povinností islámu, tj. provádění modlitby (*salát*), odvádění náboženské daně (*zakát*), dodržování půstu v měsíci ramadánu (*sawm* nebo *sijám*) a vykonání poutě do Mekky (*hadždž*)  
(*Dodržujte modlitbu, rozdávejte almužnu a sklánějte se s těmi, kdož se sklánějí!*, 2:40 atd.)
4. Obchodování v mezích zákona (*šarí'ý*), dodržování zákazu lichvy  
(*Bůh zničí lichvu, avšak zúročí almužny.*, 2:276)
5. Sňatek  
(*A jestliže chcete vyměnit jednu manželku za jinou a dali jste jedné z nich qintár [tj. peníze], pak od ní neberte při rozvodu nic.*, 4:24)
6. Vztahy zakázané v sexuální životě  
(*A jsou vám zakázány jako manželky vaše matky, vaše dcery, vaše sestry, vaše tety z otcovy i matčiny strany...*, 4:27)
7. Sledování příkladu Muhammada a jeho společenství  
(*...podle zvyklosti Boží, která se již mnohokrát předtím naplnila. A ve zvyklosti Boží nenalezneš změnu žádnou.*, 48:23)
8. Soucit, *šafqa*  
(*...kteří porušují smlouvu Boží po jejím uzavření...*, 2:25 [těmi, kdo porušují smlouvu, jsou míněni židé]) a u proroků pronášení formule „Mír s ním“
9. Čistota jídla i šatů  
(*Jezte z těchto pokrmů výtečných, jež jsme vám uštědřili!*, 2:54; *...svůj oděv očišťuj...*, 74:4)
10. Příkazy a zákazy

## Druhá brána – *tariqa*

Výraz *tariqa* (tur. *tarikát*) je zde použit ve smyslu *mystický řád*, a proto se následujících deset povinností vztahuje na každého, kdo se chce stát členem bektášíje, resp. už se jím stal. Obecně řečeno si každé bratrstvo vypracovalo pro své členy určitá pravidla, která se pochopitelně mohou při vzájemném srovnání v určitých bodech sbíhat a v některých naopak odlišovat.

---

<sup>86</sup>) GOLDZIHNER, I.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, s. 215.

1. Činit pokání a přitom držet mistra za ruku  
(*Přidržíte se pevně provazu Božího všichni..., 3:98; Vy, kteří věříte! Obráťte se k Bohu s upřímným pokáním!, 66:8*)
2. Nalézt mistra a stát se jeho žákem
3. Stříhat si vlasy a změnit šat na znamení životního obratu  
(*...bezpečni a s oholenými hlavami a ostříhanými nehty a vousy a bez jakékoliv bázně!, 48:27; sunna: Člověk společně s šaty*)
4. Shořet v boji, tj. být vytrvalý a mít disciplínu při práci a učení  
(*...oheň, jehož palivem jsou lidé a kamení..., 2:22*)
5. Sloužit šejchovi a řádu
6. Být skromný a chovat bázeň před Bohem
7. Neztrácet naději v Boží milosrdenství (*...neztrácejte naději v milosrdenství Boží..., 39:54*)
8. Dervíšský šat, košík (*zembil*), modlitební kobereček; upozornění, správné veden  
(*...Bůh uskutečňuje rozkaz Svůj a Bůh ustanovil pro věc každou rozměr její., 65:3*)
9. Duchovně se vyvíjet a milovat  
(*...někteří, kdož berou si vedle Boha jiné, jemu na úroveň postavené, a které milují, jako milují Boha. Avšak ti, kdož uvěřili, ti v lásce své k Bohu jsou silnější., 2:160*)
10. Chovat lásku a radost, pěstovat chudobu  
(*Pane můj...povolej mne k Sobě oddaného do vůle Tvé a připoj mne k bezúhonným!, 12:102; tradice: Chudoba je mojí slávou a budu na ní hrdý až do Dne soudného.*)

### **Třetí brána - ma'rifá**

1. Disciplína
2. Bázeň
3. Sebekontrola
4. Trpělivost
5. Ostýchavost
6. Velkorysost
7. Nenáročnost
8. Světské poznání
9. Spirituální poznání
10. Sebepoznání

## Čtvrtá brána – haqíqa

1. Stát se prachem
2. Nekritizovat dvaasedmdesát sekt<sup>87</sup>
3. Ponechat všemu přirozený průběh
4. Chránit se před stvořeným světem, tj. nepropadat svodům stvořených věcí
5. Sklonit se před nejvyšším vládcem, tj. Bohem, a hledat Jeho vznešenost
6. Hovořit o tajemstvích jen s mystiky
7. Duchovní růst v Bohu
8. Duchovní rozvoj a neustávající trvání v Bohu
9. Modlitba jako důvěrný hovor s Bohem (*munádžát*)
10. Rozjímání o Bohu

Šejchové bektášije vyvinuli rovněž vlastní metodu, jak svým žákům významy čtyř bran přiblížit. Název každé brány rozložili na jednotlivá písmena a poté hledali slova z oblasti náboženství, která na tato písmena začínají. Například slovo *haqíqa*, turecky *hakikat*:

*ha* - rozlišovat mezi dovoleným a zakázaným; *halal ve haram*

*kaf* - vrátit se k prapůvodní síle; *kudreti kadime rücu*

*ye* - Bůh činí, co chce, a vládne, jak si přeje; *yafal Allah ma yaşa ve yahkum ma yurid*

*kaf* - existovat skrze Boha; *kaim billah*

*te* - naprostá pokora; *turabiyet* (dosl. být prachem).

## Situace po smrti

Čtyři brány znázorňují, jak člověk, který si je vědom svého postavení ve světě, usiluje během svého života dosáhnout původní jednoty s Bohem (ar. *tawhíd*, tur. *tevhit*) a stát se dokonalým člověkem. Je zajímavé, jak se bektášijové vyrovnávají s otázkou, co se děje s lidskou duší po smrti, když se člověku nepodaří během svého života tohoto cíle dosáhnout. Uvážíme-li, jaké osobnosti nejvyššího stupně dosáhly, pak lze předpokládat, že takový případ nastává často.

<sup>87)</sup> Narážka na známý hadíth, podle kterého Muhammad předpověděl rozdělení svého lidu na 73 sekt (*firqa*, pl. *firaq*, dosl. *skupiny*). V této souvislosti se traduje: „Abdulláh ibn Umar vyprávěl, že Prorok řekl: ‚Věru, také můj národ postihne to, co postihlo děti Izraele. Děti Izraele se rozpadly do dvaasedmdesáti sekt a můj národ se rozdělí do třiasedmdesáti. Všechny půjdou do pekla, kromě jedné jediné.‘ Nato se jeho stoupenci zeptali: ‚Ó Proroku, a která to bude?‘ A Prorok odpověděl: ‚Náboženství, které vyznávám já a moji druzi.‘“ In: HUGHES, Thomas P.: *Lexikon des Islam.*, s. 657 - 658.  
Povinnost nekritizovat je zde třeba chápat jako upozornění, že jedině Bohu přísluší právo vynášet soudy o tom, co je správné.

Podle zprávy J.K. Birgeho se lze v řadách bektášijů setkat s vírou v posmrtné stěhování duší (ar. *tanásuch*, tur. *tenasuh*), ačkoliv to vzdělanější členové řádu odmítají.<sup>88</sup> Duše člověka se prý přestěhuje do lidského nebo zvířecího těla. Pokud se inkarnuje do zvířete, pak je rovněž rozhodující, jaké měl člověk během dosavadního života zvyky či zájmy.

## 5.2 NAUKY SPECIFICKÉ PRO BEKTÁŠÍJU

Bektášija nevznikla a nevyvíjela se ve vzduchoprázdnu, ale naopak v kulturně a nábožensky velmi podnětném prostředí Malé Asie. V důsledku politických a ruku v ruce s tím také kulturních a sociálních událostí, nastíněných ve čtvrté kapitole, se na jejím území střetávaly vlivy vícera náboženských tradic - křesťanství, sunnitského i šíitského islámu a v jisté míře také starotureckého šamanismu. Klima, které zde existovalo, umožnilo vzkvétat i takovému heterodoxnímu islámskému řádu, jakým je bektášija. Zdá se, že bektášija některé prvky z výše zmíněných tradic přejala a poté si je originálním způsobem přizpůsobila. V následujícím textu, který seznamuje s těmi nejvýraznějšími naukami tohoto typu, lze sledovat jak obrysy dané nauky v její původní podobě, tak v jejím bektášijském pojetí.

V této souvislosti je ještě vhodné upozornit na slova orientalisty J.K. Birgeho, že vzájemná podobnost určitých prvků vyskytujících se ve dvou či vícero náboženských tradicích ještě neznamená, že mezi těmito prvky skutečně existuje přímá souvislost.<sup>89</sup>

### 5.2.1 TROJICE ALLÁH–MUHAMMAD–ALÍ

Bektášijové jako islámští mystikové věří v Jediného Boha (*al-Iláh* nebo *Alláh*) a obdobně jako ostatní muslimové mají ve velké úctě také Jeho posla Muhammada (*rasúlu 'lláh*). Nicméně se odlišují nejen ve vnímání Prorokova postavení, ale i v nezvykle velké míře úcty, kterou chovají k jeho bratranci a zeti Alímu a jeho potomkům. Lze říci, že bektášija je ve svém učení výrazně šíitsky zaměřena. Tato úcta ovšem nabyla rozměrů, v nichž je Alí stavěn nejen na stejnou úroveň jako Muhammad, ale v nichž jsou oba přímo ztotožněni s Bohem. Takovým pojetím se bektášijové vymykají obvyklým muslimským (i šíitským) postojům.

<sup>88)</sup> BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 130.

<sup>89)</sup> BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 210.

Bektášijové věří, že se v Muhammadovi a Alím zcela jedinečným způsobem zjevil Bůh. Oba jsou tak k sobě spojeni zvláštním poutem, které ukazuje na Boha. Právě toto sepětí s Bohem z nich činí skutečné „přátele Boží“ (ar. *awlijá*’, tur. *evliya*). Tento výraz představuje na poli islámské mystiky zavedený termín, jímž súfijové označují jedince zcela mimořádných spirituálních kvalit. Avšak bektášíja jde ještě dále, neboť považuje oba dva přímo za dvojí projev jednoho a téhož Boha. V jistém smyslu je vlastně od Něj nelze vnímat odděleně, neboť to byl právě sám Bůh, kdo se v nich zjevil. Hovoříme-li o Muhammadovi a Alím, pak hovoříme v podstatě o tomtéž, tzn. vlastně o Bohu. Jejich jména navenek sice označují dvě osoby, ale v souladu s právě řečeným jsou tímtež a pro bektášíje představují jen praktickou terminologickou diferenciaci.<sup>90</sup> Bůh, Muhammad a Alí jsou jako tři různé projevy téhož spojování do trojice, což lze jistě chápat jako dobré praktické znázornění této nauky. Takový model trojice skutečně může připomínat sv. Trojici (*tathlith*) v křesťanství, a proto se zde velmi často spekuluje o možném vlivu křesťanství na učení bektášíje, který však zatím nelze spolehlivě ani prokázat, ani vyvrátit.

Vztah mezi Bohem, Muhammadem a Alím osvětluje ve svém díle také údajný člen bektášíje Vírání Baba, jak o tom svědčí tato ukázka: „Ó hledači Boha, to, co se nazývá Bůh, je vznešený Muhammad a vznešený Alí, neboť skrze tyto dva se Bůh cele zjevil.“<sup>91</sup>

Tímto specifickým pojetím Muhammada a Alího se bektášíja pochopitelně vyřadila z rámce islámské ortodoxie. Jak jsem již uvedl, její pohled na Alího není blízký ani tradiční šíitské představě. Když byla obviňována z heterodoxie, bylo její učení o trojici jedním z terčů kritiky, jak dokládá následující ukázka ze spisu sunnitského učence Isháka Efendiho: „...Můj synu, ten, kterého - Bože chraň nás - nazývali *Muhammad*, nebyl nikdo jiný než *Alí* a také ten, kterého nazývali *Alláh*, nebyl nikdo jiný než *Alí*. Jiného božstva není.“<sup>92</sup>

Důvody úcty všech muslimů k Muhammadovi byly v předchozích kapitolách průběžně osvětlovány. Připomeňme jen, že podle nich si Bůh vybral Muhammada za Svého posledního proroka, jehož prostřednictvím byl lidem zjeven Korán - věčné slovo Boží. Jeho jedinečné postavení potvrzuje i koránský text, kde se například praví: „Kdokoliv je poslušen posla, je poslušen i Boha...“ (4:82). Pro islámské mystiky platí Muhammad za nedostižný vzor a za tzv. Dokonalého člověka (ar. *al-insán al-kámil*,

<sup>90</sup>) BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 133.

<sup>91</sup>) VÍRÁNÍ Baba: *Nazm u-nesr-i hazret-i Virani Baba [Poezie a próza ctěného Vírání Baby]*., in: JACOB, G.: *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis...*, s. 34.

<sup>92</sup>) EFENDI, I.: *Kášif el-esrár ve dáfi’ el-ešrár [Odkrývač tajemství a vymítač zavržených]*., in: JACOB, G.: *Beiträge zur Kenntnis...*, s. 73. Dále ke kritice Isháka Efendiho viz níže.

tur. *insan-i kâmil*). Podle bektášijů stvořil Bůh ze Své záře nejprve tzv. Muhammadovo světlo (ar. *núr Muhammadí*, tur. *nuru Muhammet*), z něhož bylo poté stvořeno vše ostatní.<sup>93</sup> Muhammad dokonce prý sám řekl: „První, co Bůh stvořil, byl můj duch.“<sup>94</sup>

### 5.2.2 ALÍ – HISTORICKÉ POZADÍ

Kde ale pramení vypjatá úcta bektášijů k Alímu a k jeho potomkům, tedy k takzvanému „rodu Prorokova domu“ (*ahl al-bajt*)? Cesta ke kořenům šíitské i bektášijské spirituality by však nebyla zcela srozumitelná, pokud bych zde opominul výklad základních historických událostí.

Alí ibn Abí Tálíb (viz obr. 23, s. XI) se narodil kolem roku 598 a s Prorokem Muhammadem jej v první řadě spojoval příbuzenský vztah, neboť Alí byl Prorokův bratranec. Tento vztah dále upevnil sňatek, který Alí uzavřel s Muhammadovou dcerou Fátimou - byl tedy také Muhammadovým zetěm. Mezi oběma existovalo pevné přátelství a důvěra. Význam Alího mj. podtrhuje dále šíitská tradice, podle níž byl právě Alí vůbec prvním mužem, který přijal islám (někteří jsou dokonce přesvědčeni, že byl muslimem už od narození). Alí provázel Muhammada při jeho dobytelských akcích vedených ve jménu islámu a o jejich vzájemné důvěře také svědčí, že roku 630 Muhammad ustanovil Alího svým chalífou, tj. zástupcem, v Medíně.

K jedné z klíčových událostí mělo dojít v březnu roku 632, kdy se Muhammad vracel ze své poslední pouti do Mekky. Přibližně v polovině cesty mezi Medínou a Mekkou zastavil se svým doprovodem u jezírka (*ghadír*) Chumm a všech přítomných se zeptal: „Nemám snad větší právo být vaším vůdcem než vy samotní?“ Když radostně odpověděli, že ano, pokračoval: „Všichni, jejichž vůdcem jsem já, mají za svého vůdce i Alího!“<sup>95</sup> Traduje se, že vedle politické moci mu předal i zvláštní Bohem inspirované poznání. Šiité i bektášijové chápou tyto výroky jako akt, kterým Prorok jasně ustanovil Alího svým nástupcem. Po jeho smrti se měl stát *imámem*, tj. politickým i náboženským vůdcem celé obce (*umma*).

Když v roce 632 Prorok zemřel, očekávali stoupenci Alího, že se právě on jako Muhammadův nejbližší pokrevní příbuzný a vyvolenec Boží (viz níže) stane jeho nástupcem. Představitelé obce navzdory tomuto očekávání nezvolili chalífou Alího, nýbrž Muhammadova druha Abú Bakra (tur. Abu Bekir, 632 - 634), který deset let

<sup>93</sup>) BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 114.

<sup>94</sup>) SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 305. Cit. podle: FURÚZÁNFAR, Badí'uzzamán: *Ahádith-i mathnawí*.

<sup>95</sup>) HALM, H.: *Die Schiiten*, s. 11.



předtím odešel s Prorokem z Mekky do tehdejšího Jathribu (*hidžra*), přejmenovaném poté na Medínu. Alíjovci chápali tento postup jako nespravedlnost a chalífu neuznali. Sjednotili se do „strany Alího“ (*šīʿat Alí*, zkráceně *šīʿa*), přešli do opozice a společně prosazovali Alího nárok stát se jediným právoplatným nástupcem Proroka. Příkoří, které pocíťovali, trvalo i poté, co zemřel Abú Bakr (r. 634). Dalším chalífou se totiž stal - bez předchozí volby - jím údajně designovaný Umar ibn al-Chattáb (tur. Ömer, 634 - 644) a po něm Uthmán ibn Affán (tur. Osman, 644 - 656). Uthmán pocházel z rodu Umajjovců a vedl ne příliš šťastnou politiku, v jejímž důsledku se obec zmítala ve stále sílících vnitřních nepokojích. Napětí nakonec eskalovalo 17. června 656, kdy vzbouřenci vtrhli do chalífova domu v Medíně a Uthmána zavraždili.

Ještě týž den v Medíně prohlásili Alího za nového vládce; v jeho osobě se na rozdíl od předchozích chalífů sjednocovala nejen funkce politického, nýbrž i náboženského vůdce. Šíité se tak dočkali, neboť podle nich se vlády konečně ujal jediný právoplatný nástupce Proroka. Tvrdí také, že Alí byl právoplatným chalífou a imámem už od Muhammadovy smrti, ale jen mu nebylo umožněno imámát reálně vykonávat. Namísto toho se prý musel uchýlit k přetvářce (ar. *taqíja*, tur. *takiye*), předstírat konformitu a držet se zpátky, aby se uchránil před možnou perzekucí. Alí jako nový vůdce (656 - 661) ale nebyl přijat všemi a byl nucen přesídlit z Medíny do Kúfy (dnes území Iráku). Během své vlády se střetl Muʿáwijou ibn Abí Sufján - místodržícím Sýrie a současně příbuzným zavražděného Uthmána. Muʿáwija (tur. Muaviye) nechtěl uznat Alího za právoplatného vládce a obvinil ho ze spoluzodpovědnosti za vraždu svého bratrance, jehož smrt chtěl také pomstít. V roce 657 se shromáždila vojska obou protivníků u Siffínu (dnes území Sýrie) a po třech měsících vyjednávání i menších střetů mělo nakonec 26. července dojít k závěrečné bitvě. Tehdy však prý Muʿáwija a jeho vojáci upevnili na svá kopí listy Koránu a jako (sunnitští) muslimové (bratři ve víře) navrhli smírčí soud podle zásad islámu. Alí s návrhem souhlasil, ale část jeho mužů chtěla bojovat. Nakonec se od Alího oddělili a založili vlastní obec, zvanou *cháridža*, „odcházející“ (od ar. kořene *ch-r-dž*, tj. *odejít, odtrhnout se*). Alí se snažil sílící cháridžovce potlačit, ale roku 661 jej jeden z nich, Ibn Muldžam, v Kúfě smrtelně zranil otráveným šípem. Podle tradice byl Alí pohřben v Nadžafu (dnes území Iráku) a jeho hrob platí dodnes za jedno z nejvýznamnějších šíitských poutních míst. Rozhodčí soud mezi Alím a Muʿáwijou se měl konat roku 659 ve městě ʿAdhruh (dnes území Jordánska), ale dodnes není zcela jednoznačně objasněno, s jakým výsledkem proběhl. V každém případě však smrt Alího nahrála Muʿáwijovi, který se v roce 661 stal chalífou a zahájil vládu umajjovské dynastie se sídlem v Damašku.

### 5.2.3 ÚCTA K ALÍMU Z POHLEDU ŠÍITSKÉ A BEKTÁŠÍJSKÉ TRADICE

K Alímu chovají úctu sunnitští i šíitští muslimové. Pro šíity ale nebyl jen ctnostným mužem a velkým vzorem, ale také tzv. prvním *imámem*. Jako imám byl k politickému i náboženskému vedení obce Bohem předem vyvolen a pokud mu bylo znemožněno uplatnit tento Bohem předurčený nárok, pak šíité takové jednání dodnes kvalifikují jako přečin proti Bohu a zpěčování Božímu plánu. Je tedy pochopitelné, že šíité dodnes považují všechny sunnitské chalífy za troufalce a násilníky s mocenskými sklony a jejich vlády za nezákonné.

Bylo řečeno, že Alího k výkonu vlády legitimoval nejen příbuzenský vztah s Muhammadem, který jej navíc ustanovil svým nástupcem, ale i Boží vyvolení. Podle šíitů tvoří toto zvláštní Boží vyvolení odjakživa součást Božího plánu, a proto, když byl Alí nucen stáhnout se do pozadí a trpět vládu prvních tří chalífů, šíité tvrdí, že tím islámská obec (*umma*) byla podrobena Boží zkoušce, která měla v obci odhalit pokrytce (*munáfíqún*). Imám je už od narození obdařen nadlidskými vlastnostmi, moudrostí, zvláštní milostí a inspirací Boží, které jej povyšují nad ostatní lidi a jako jediného v jeho době predisponují ke správnému politickému a současně náboženskému vedení obce. Každý imám je nositelem jistého Božského prvku, který z něj jako znamení Božího vyvolení po smrti automaticky přechází na jeho syna. Tento Božský prvek je interpretován jako Božské světlo, jež postupně přecházelo po Bohem předurčené linii od Adama až ke společnému praotci Muhammada a Alího; zde se rozdělilo mezi Prorokova otce Abdulláha a jeho bratra Abú Tálíba. Božský prvek nakonec přešel na Alího a z něj postupně na jeho syny Hasana a Husajna, které měl společně se svou ženou a současně Prorokovou dcerou Fátimou. Ze všech synů, které Alí měl, byli právě a pouze Hasan a Husajn považováni za další imámy, neboť byli nejen Alího syny, ale prostřednictvím Fátimy současně také přímými potomky (vnuky) Proroka Muhammada. Od Husajna Božské prvek postupně přecházel na ostatní imámy. Při této optice pohledu jsou tedy všichni neimámovští (tj. sunnitští) chalífové považováni za prosté politické vůdce, kteří sice mohou dohlížet na dodržování zákonů a náboženských předpisů, ale nejsou kompetentní nauku vyučovat a vykládat. Naopak imámové jsou chráněni před hříchem a platí za neomylné vykladače nauky, jejichž vláda (imámát) se děje ve jménu Božím, a proto také vede k Boží spáse.<sup>96</sup>

---

<sup>96)</sup> GOLDZIHNER, I.: *Vorlesungen über den Islam.*, s. 205 - 206.

Šiitská tradice v průběhu času opředla Alího množstvím legend, které jej vykreslují jako zázračné dítě, divotvůrce, statečného bojovníka a hrdinu, který jezdí na bílém koni a v ruce třímá meč zvaný „Dhú-l-fiqár“ (tur. Zülfikar; viz obr. 24, s. XI). Tento meč prý získal po Muhammadovi jako znamení vyšší moci. Vypravuje se například, jak přemohl mocného obra nebo jak při obléhání města Chajbar otrásl v základech jeho městskou branou a použil ji jako svůj ochranný štít.

Bektášija jako bratrstvo silně ovlivněné šiitskou tradicí tento obraz Alího recipovala. Sama čerpá z vícera zdrojů; jedním z nich je například původně turecky napsané dílo *Hadikat üs-süadâ* (tj. *Zahrada štěstí*), jehož autorem je osmanský básník Fuzúlî, vl. jm. Muhammad ibn Sulajmán (Mehmed Süleymanoğlu, z. 1556). Velký význam se připisuje především rýmované básni oslavující Alího a jeho činy a nazvané *Faziletname* (tj. *Kniha o dokonalosti*).

V souvislosti s naším tématem je třeba vyzdvihnout především příběhy, v nichž Alí vystupuje jako Prorokův věrný druh a jako „přítel Boží“ (ar. *walî*, tur. *veli*). Právě víra v existenci tohoto zvláštního pouta či „přátelství“ (ar. *wilâja*, tur. *velayet*) spojující Alího s Bohem nachází svůj výraz i ve formě dovětku, který šiitští muslimové připojují k šáhádě: „wa ʿAlî walîju-lláh“ („a Alí je přítel Boží“). Bylo již uvedeno, že bektášijové tuto doktrínu převzali a transformovali do podoby označené výše jako „učení o trojici.“ Bůh (Alláh), Muhammad a Alí jsou zde ztotožněni a navenek chápáni jako trojí projev Jediného Boha. Alí je stavěn na úroveň Muhammada a oba společně dokonce na úroveň Boha.

Tato nauka se velmi jasně odráží i ve známém příběhu o Muhammadově noční pouti do nebes (ar. *miʿrâdž*, tur. *miraç*; viz obr. 17, s. VIII), který je rozšířen (samozřejmě v jiné verzi) také mezi sunnitskými muslimy. Vypráví se, že Prorok tehdy vystoupil do nebes na výzvu archanděla Gabriela. Dostal se až do bezprostřední blízkosti Boží a s Bohem prý dokonce rozprávěl. Od Boha jej však dělila plenta; Muhammad se odvážil a poprosil, zda by tato mohla být odstraněna. A když se tak stalo, zahlédl za ní Alího...<sup>97</sup> Příběh pokračuje dál a zmíněna jsou v něm ještě jména Alího synů Hasana a Husajna i čelního představitele šíʿy Salmána al-Fárisiho. Tento příběh velmi dobře znázorňuje nauku o trojici (ztotožnění Alího s Bohem) a současně dokládá úctu nejen k Alímu, ale i jeho potomkům a vůbec k celé jeho straně (*šíʿa*), jak o tom bude později ještě řeč.

---

<sup>97)</sup> BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 137.

Otázka ustanovení Alího nástupcem Muhammada představuje jeden ze základních momentů dějin šíitského islámu a současně jeden z konstitutivních prvků šíitské a potažmo bektášíjské spirituality. Existuje několik verzí a vedle toho mnoho komentářů, jak a kdy k tomuto aktu došlo. Tradice, kterou uvádí J.K. Birge,<sup>98</sup> údajně pochází od šestého imáma Dža'fara as-Sádiqa (z. 765). Podle ní se vše odehrálo, když bylo Muhammadovi třiašedesát let a když cítil, že jeho pozemský život se blíží ke konci. Přemýšlel, koho zvolit za svého nástupce, ale poté, co se mu zjevil archanděl Gabriel, věděl, že volbu již provedl sám Bůh. Na příští pátek proto dal shromáždit všechny své druhy a před nimi prohlásil Alího za velkého imáma, jemuž se mají podrobit nejen všichni přítomní, ale i ostatní lidé. Poté věnoval Alímu svůj opasek a přitom řekl: „Kdokoliv vztáhne na Alího ruku, je hříšník. Nechť Bůh takového člověka prokleje. Alí, syn Abú Tálíba, je pravý imám. Kdo mne uznává jako pravého Posla, nechť uzná také Alího za zjevení a nástupce. Z jeho generace, to jest z mých potomků, vzejde dvanáct imámů. Jim náleží imámát. Oni jsou praví a bez hříchu. Nechť jsou požehnáni věřící a muslimové, kteří je milují (tur. *tevellâ*), a ti, kteří je nemilují, nechť jsou prokleti a zavrženi (tur. *teberrâ*). Boží kletba nechť stihne ty, kteří je utlačují, a milostí Boží nechť jsou zahrnuti ti, kteří věří.“ Právě tyto výroky jsou považovány za pramen lásky šíitů i bektášíjů k „rodu Prorokova domu“ a uvedené turecké termíny, označující lásku, resp. odklon od Muhammadových potomků, představují v oblasti šíitské i bektášíjské spirituality důležité pojmy.

Doktrinální význam Alího dále vyzdvihuje spis obsahující sedmdesát výroků, které podle tradice pronesl Alí v rozhovoru Mu'áwijou, aby mu objasnil svou skutečnou identitu. Jejich rozhovor se týkal otázky následnictví Muhammada. Tehdy se chtěl Alí zeptat Proroka, kdo bude jeho nástupcem, ale styděl se. Obrátil se proto na Mu'áwiju a požádal jej, aby on Prorokovi otázku položil. Muhammad vyjmenoval Abú Bakra, Umara a Uthmána. Čtvrtým chalífou se prý stane ten, kdo se ho zeptal - věděl totiž, že ve skutečnosti se táže Alí. Jenže Prorokova odpověď působila dvojznačně a právě toho Mu'áwija využil a žádal chalífát pro sebe - on byl přece tím, kdo mu otázku položil. Alí tento požadavek odmítl a tvrdil, že jej Bůh obdařil zvláštní dokonalostí (*fazilet*), která přísluší pouze jemu a jeho jedenácti potomkům. Aby doložil své tvrzení, pronesl sedmdesát výroků, jimiž objasnil svůj skutečný charakter. Soubor těchto výroků (dosl. kázání, ar. *chutba*) se stal známým jako *Hutbet ül-beyan*, „Řeč na objasnění.“ Pro potvrzení jejich správnosti byly k jednotlivým výrokům vyhledány opory v Koránu a ve sbírkách Prorokových výroků (*ahádíth*). Pro ilustraci zde tři z nich uvádím:

---

<sup>98)</sup> BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 139 - 140.

Alí prohlásil:

1. „Já jsem srdce Boha.“ Neboť Prorok řekl: ‚Srdce věřícího je příbytek Boha‘ a ‚Ó Alí, tvé tělo je mým tělem a tvá krev je mou krví. Ten, kdo zná tebe, ctí mne, a ten, kdo pohrdá tebou, pohrdá i mnou.‘
2. „Já jsem soudce veškerého stvoření.“ Neboť Prorok řekl: ‚Alí, syn Abú Tálíba, je tím, kdo rozdělí oheň a ráj.‘
3. „Já jsem ráj Boží.“ To jest, já jsem místem Božím, kde lidé mohou nalézt útočiště. Těm, kteří na mne spoléhají, přivodím milost Boží.<sup>99</sup>

#### 5.2.4 ÚCTA KE DVANÁCTI IMÁMŮM A ČTRNÁCTI NEVINÁTKŮM

Alí zanechal vícero synů, z nichž se mezi šíity dva těší mimořádné úctě: al-Hasan a mladší al-Husajn. Jejich matkou byla Fátima, Prorokova dcera, a jako jejich společní synové a současně Prorokovi přímí potomci, náleželi do imámovské linie. Byli předurčení stanout v daném pořadí a v dané době v čele obce jako její imámové.

Po Alího smrti v roce 661 se měl podle šíitů stát dalším chalífou a v pořadí druhým imámem al-Hasan (viz obr. 25, s. XI). Hasan byl za chalífu skutečně prohlášen, ale když poté viděl, jak silnému vojsku Mu‘áwija velí, zaváhal a raději se chalífátu vzdal. Stáhl se do ústraní a do konce života už se do politiky nevměšoval. Zemřel v roce 670. Právě tato situace nakonec umožnila Mu‘áwijovi bezproblémově se ujmout chalífátu. I přesto, že šíity tento vývoj zklamal, dodnes chovají k Hasanovi velkou úctu. Jeho jednání vysvětlují tím, že chtěl zabránit krveprolití, které by s sebou střety s Mu‘áwijou přinesly.<sup>100</sup>

#### Bitva u Kerbelá a její odraz v šíitské a bektášijské spiritualitě

Mu‘áwija zemřel v Damašku roku 680, ale ještě předtím prohlásil za chalífu svého syna Jazída. Systém jmenování chalífů, který se tehdy etabloval, spočíval na principu volitelnosti chalífy. Námitky šíitů, že nástupnictví by se mělo dít na základě dědičného principu a ubírat po linii Muhammadových, resp. Alího potomků, byly ostatními přehlíženy. Šíité vzhledem ke všemu dosud uvedenému zcela pochopitelně tento většinou muslimů uznávaný systém odmítali a všechny vlády sunnitských chalífů od

<sup>99)</sup> BIRGE, J.K.: *ibid.*, s. 142. K tomuto tématu (další výroky) dále viz tamtéž, s. 140 - 145.

<sup>100)</sup> HALM, H.: *Die Schiiten.*, s. 16.

smrti Proroka Muhammada považovali za nelegitimní. Nicméně úmrtí Mu<sup>ḥ</sup>áwiji pro ně představovalo novou příležitost získat kontrolu nad celkovým děním a dosadit na pozici chalífy al-Husajna, druhého společného syna Alího a Fátimy a v pořadí již třetího imáma (viz obr. 26, s. XI).

Husajn (tur. el-Hüseyn) žil v Medíně a sem za ním v roce 680 přišli zástupci šíitů z Kúfy s výzvou, aby odešel do Iráku, ujal se vedení ší'cy a jako třetí imám uplatnil svůj nárok reálně vykonávat imámát. K převzetí moci mělo podle jejich ujištění dojít bez problémů, neboť v Iráku na jeho příchod „čekají tisíce stoupenců.“ Ještě v téže roce se tedy Husajn vydal se svojí rodinou a skupinou blízkých druhů (cca 70 mužů) do Iráku. Byli však nuceni zastavit na místě zvaném Kerbelá (vzdáleném přibližně 70 km od Kúfy a 20 km od Eufratu), neboť jim v další cestě bránilo několikatisícové umajjovské vojsko. Vojáci jim navíc blokovali přístup k řece a Husajnova družina tak musela tři dny přežívat bez vody. Když Husajn nakonec po několika dnech vyjednávání odmítl uznat Jazída za chalífu, situace se vystupňovala a eskalovala 10. dne měsíce muharramu. V tento den vojsko zaútočilo na Husajna a jeho doprovod. Jakákoliv možnost ubránit se byla zcela vyloučena, neboť Husajnovi nikdo z tisíců kúfských šíitů nepřispěchal na pomoc. O bitvě u Kerbelá se hovoří jako o masakru, tragédii či dramatu: Husajn byl zabit a o život přišla řada členů jeho rodiny, např. Alí al-Akbar (jeho nejstarší syn), Alí al-Asghar (jeho údajný mladší syn), al-Qásim (Husajnův synovec - Hasanův syn) nebo al-Abbás (jeho bratr). Mrtví byli pohřbeni na místě; v Kerbelá se dodnes nachází Husajnův hrob a město se stalo jedním z významných šíitských poutních míst. Nebyli však zabiti úplně všichni - přežily ženy a jako jediný Husajnův mužský příbuzný přežil jeho malý syn Alí (čtvrtý imám), jenž byl podle tradice v době masakru nemocný, a proto ležel během bitvy skryt ve stanu. Tito přeživší měli být zatčeni a převezeni do Damašku, odkud byli po jisté době nakonec propuštěni.

Tragédie u Kerbelá, tj. smrt třetího imáma, zavraždění jeho příbuzných a selhání kúfských šíitů, kteří nepřišli na pomoc, zásadním způsobem přispěla k dotvoření šíitské náboženské identity tak, jak ji známe dodnes. Ší'ca se dosud projevovala navenek spíše politicky, ovšem tato událost výrazně posunula její náboženský aspekt do popředí, což je podstatné i s ohledem na bektášíju. V Kúfě totiž drama probudilo u některých šíitů výčitky svědomí a přimělo je k pokání. Krátce nato se pod vedením jistého Sulajmána ibn Surad sdružili do skupiny zvané „kajícníci“ (*at-tawwábún*).

Už na konci roku 684 se tito kajícníci organizovaně vydali na pochod ke Kerbelá, kde se začerněnými obličejí plakali, naříkali a vyznávali se z viny na svém tehdejší selhání. Jako trest, kterým by snad - jak věřili - mohli odčinit svoji vinu, si přáli vlastní

smrt. Ovšem Korán sebevraždu a zabití muslima zapovídá.<sup>101</sup> Doufali tedy, že když se u Kerbelá střetnou s umajjovským vojskem jako tehdy Husajn se svým doprovodem, zemrou a tak za oběť přinesou sebe sama. Tak se také stalo - většina skutečně zemřela. Ovšem ti, kteří zůstali naživu, vůbec nevnímali své přežití jako důvod k radosti.

Připomínka tragické události u Kerbelá, utrpení imáma al-Husajna, lítost, žal i vyjádření vlastní připravenosti k sebeobětování - to vše se stalo součástí šíitské identity a jedním ze základních stavebních kamenů šíitské spirituality. Tato připomínka se mezi šíity postupně rozvinula v nejvýznamnější náboženský svátek, který každoročně připadá na prvních deset dnů měsíce muharramu - po tuto dobu se totiž roku 680 drama odehrávalo. Řada muslimů šíitského vyznání navštěvuje Husajnův hrob v Kerbelá a po celých deset dnů se i postí. Na veřejnosti se konají lidová představení (tzv. „pašijové hry“, ar. *taʿzija*, v per. výslovnosti *tazijat/tazijet*), v nichž se třeba i jen němou pantomimou zpřítomňuje divákům Husajnův smutný osud. Během posledních tří dnů se dále za přítomnosti mnoha diváků pořádají smuteční procese, ve kterých se ukazují napodobeniny Husajnova náhrobku. Především muži (ale i mladiství chlapci) se oblékají do bílého rubáše, symbolizující připravenost na utrpení, a zúčastňují se pochodů, v nichž si - dnes většinou již bez vážných následků - navozují bolest a zranění šleháním bičikem/řetízkem do zad a na hrud' (per. tzv. *zandšírzan*) nebo si poraňují čelo dýkou či mečem (per. tzv. *tígh-zan*). Tímto jednáním dávají najevo solidaritu s tím, co si musel u Kerbelá prožít Husajn a jeho doprovod, a také pokání a připravenost obětovat sebe sama za odpuštění viny. Desátému muharramu (tur. *muharrem*) se říká arabsky *ʿašúrá* a turecky *aşure* (od ar. *ʿašara* = *deset*) a v tento den svátek vrcholí.

Dosavadní výklad je důležitý i pro porozumění bektášijské spiritualitě, která si jako šíitsky zaměřené bratrstvo události u Kerbelá také pravidelně připomíná, i když v poněkud modifikované podobě. Především je třeba uvést, že bektášijové se nezúčastňují smutečních procesů a nepřivádějí si žádnou fyzickou bolest. Jejich připomínka se nese v klidném truchlivém a více symbolickém duchu. Během těchto deseti dnů si předčítají z již zmíněné knihy *Hadíkat üs-süadâ* (*Zahrada štěstí*) příběh o tragédii u Kerbelá. Často po celou tuto dobu dodržují půst, zdržují se zábavy a dalších podobných aktivit. V rámci půstu se zříkají především vody, masa a aromatických pokrmů.<sup>102</sup> Odřikání vody jim má připomenout Husajnovu složitou situaci u Kerbelá, kdy mu a jeho stoupencům umajjovské vojsko zablokovalo na tři dny přístup k vodě.

<sup>101)</sup> Viz koránskou súru Ženy: „Vy, kteří věříte! Nepohlcejte si vzájemně majetky své podvodným způsobem; jiné je, jde-li o obchod na základě vzájemného souhlasu; a nepřivozujte si smrt! A věru Bůh je vůči vám slitovný.“ (4:29).

<sup>102)</sup> SOILEAU, M.: *The commemoration of Ashura in Bektashi tradition*. (07/02/2006)

Půst začíná obřadem, v jehož rámci se zpívají vybrané žalozpěvy (*mersiye*) a na závěr se podává voda smíchaná s trochou prachu ze země od Kerbelá. Tento obřad se koná ještě v pátý (podává se miska s rýží - *pilav*) a v sedmý (podává se *helva* - sladká směs z krupice, jež má připomenout půdu od Kerbelá) postní den. Půst končí na 'ašúrá' (10. muharram) opět servírováním vody smíchané s malým množstvím prachu od Kerbelá a podáváním sladkého pokrmu z oříšků, datlí, hrozinek atd., kterému se říká rovněž 'ašúrá'. S jeho přípravou se začíná až večer a přitom se za zpěvu hymnů vzpomíná na Husajna. Směs se připravuje ve velkém hrnci zvaném *kazan*. 'Ašúrá' se po přednesení příslušných modliteb v rámci obřadu „aşure merasimi“ podává nejen členům řádu, ale i hostům a sousedům.

## Další vývoj

Husajnova smrt jen utvrdila šíity v nepřátelství vůči sunnitským chalífům a vůbec všem sunnitským muslimům. Znamenala definitivní a dodnes přetrvávající odluku šiitů od sunnitů. Ší'ca se sice ani nadále nevzdávala svých politických ambicí, ale další imámové již nevystupovali ve srovnání s prvními třemi imámy tak výrazně. Čtvrtým imámem se stal Alí Zajnul'ábidín (z. kol. 713), jenž přežil bitvu u Kerbelá, a pátým Muhammad al-Báqir (z. kol. 733). Ani jeden z nich se politicky neangažoval. Poněkud výrazněji se šiité projevovali v době šestého imáma Dža'fara as-Sádiqa (z. 765), když se v naději, že se opět dostanou k moci, podíleli na svržení Umajjovců. Jenže vlády se ve skutečnosti nakonec ujala dynastie Abbásovců (r. 750), která vytlačila šiity do opozice. Dža'far as-Sádiq uspořádal šiitský právní systém a proslul jako autorita v oblasti právních a náboženských otázek, nicméně v oblasti politiky nevyvíjel prakticky žádnou činnost.

Další imámové byli v moci abbásovských chalífů. Sedmý imám Músá al-Kázim (z. 799) byl na chalífův příkaz deportován ze svého bydliště v Medíně do Basry a poté do Bagdádu, kde byl držen v domácím vězení a podle šiitské tradice nakonec otráven. Pozoruhodný osud měl i osmý imám Alí ar-Ridá (z. 818), jenž musel odcestovat s tehdejší chalífou al-Ma'múnem do jeho sídelního města Merv až na území dnešního Turkmenistánu. Tam se však nečekaně oženil s chalífovou dcerou. Podobný osud prožil i devátý imám Muhammad at-Taqí (z. 835), který se ještě jako dítě oženil s jinou dcerou téhož chalífy. Loutkami v rukou chalífů byli rovněž desátý imám Alí an-Na'qí (z. 868) a jedenáctý Hasan al-Askarí (z. 874/875). Oba dva museli žít v sídelním městě chalífů Sámarrá, aby zůstali pod dohledem, neboť ší'ca sílila a zdála se být pro vládnoucí dynastii nebezpečná.



Následující období nebylo pro ší'cu jednoduché. Jedenáctý imám Hasan al-Askarí zemřel už v osmadvaceti letech a v souvislosti s tím se začaly šířit zprávy, že po sobě nezanechal žádného mužského potomka. Tyto spekulace však jiní rezolutně odmítli a tvrdili, že po něm zůstal malý syn Muhammad, zvaný al-Mahdí (tur. Mehdi), kterého otec údajně skryl, aby zůstal mimo dosah chalífy. Až na nejbližší rodinné příslušníky jej prý nikdo nikdy neviděl.

Dvanáctý imám žije podle šíitů až do dnešních dnů ve skrytosti (*satr*) kdesi na zemi a zjevit se má ve vší slávě 10. muharramu v Ka'bě, ovšem v blíže neurčený rok. Podle tradice však i v době své nepřítomnosti (*ghajba*) zůstává jediným svrchovaným legitimním vůdcem všech muslimů. S jeho návratem (*ar-radž'a*) na konci času bude obnoven islám a všichni muslimové jej uznají za imáma. Právě on jako jediný „naplní svět spravedlností tak, jako je nyní naplněn nespravedlností.“<sup>103</sup>

### **Ší'ca dvanácti imámů a čtrnáct nevinátek ve vztahu k bektášiji**

Ší'ca nikdy netvořila homogenní celek a v jejím rámci se vždy rozeznávala celá řada sekt a podsekt. Jejich rozdílné názory se týkaly například směru imámovské linie (nikoliv přes Hasana a Husajna), pořadí jednotlivých imámů nebo kterým imámem byla linie vlastně zakončena. Už jen v souvislosti s dvanáctým imámem se ší'ca roztříštila na různé sekty, z nichž některé již zanikly a některé existují dodnes. Právě v době, kdy se v rámci ší'cy prosazovala víra v existenci skrytého imáma, se zformovala i tzv. „ší'ca dvanácti imámů“ (*ithnā'ášaríja*), zvaná také „imámovská.“ Její stoupenci byli od začátku přesvědčeni, že dvanáctý imám Muhammad al-Mahdí skutečně žije a že jen dočasně „odešel“ do ústraní (*ghajba*). Ithnā'ášaríja dnes představuje největší šíitskou sektu a co do velikosti vzhledem k počtu obyvatelstvu převažuje například v Íránu, Íráku, Bahrajnu nebo Ázerbajdžánu.

Předchozí výklad je pro nás velmi důležitý, neboť bektášíja se jako šíitským islámem ovlivněný řád hlásí právě k ithnā'ášaríji. Podle bektášíjské tradice byla jména všech dvanácti imámů zjevena Adamovi prostřednictvím archanděla Gabriela. Adam byl tehdy od hříchu celý černý a tak mu Gabriel poradil, aby se vždy dvanáctého, třináctého a čtrnáctého dne v měsíci postil a odříkával jména imámů. Adam učinil, co mu bylo řečeno, a vše se opět napravilo. Kdykoliv se prý dostal do potíží, vyřešil je tím, že odříkal jména imámů.

---

<sup>103)</sup> HALM, H.: *ibid.*, s. 37.

Na společné rysy mezi ithná'ášaríjou a bektášíjou bylo poukázáno již v souvislosti se svátkem 'ašúrâ', který bektášíjové také dodržují. V modlitbě, kterou bektášíjové pronášejí ráno 10. muharramu, je explicitně vyjádřena úcta a láska k Alímu, Fátimě, Husajnovi a všem jeho potomkům. Naopak jsou otevřeně proklínáni všichni, kteří utiskovali šíity; v téže modlitbě se prosí o seslání kletby na Ibn Muldžama (vrah Alího), Ibn Sa'da (velitel vojska, které zakročilo u Kerbelá proti Husajnovi) i umajjovského chalífu Jazída. S tím velmi úzce souvisí další již zmíněná společná terminologie šíitů a bektášíjů: *tevellâ* a *teberrâ* - láska, resp. nenávist k „rodu Prorokova domu.“ V téže souvislosti představuje další významné pojítko koncept přetvářky (ar. *taqíja*, tur. *takiye*). Taqíja není záležitost pouze šíitská, ale je pro ní velmi příznačná. Celý koncept se u šíitů rozvinul už v samých počátcích z nutnosti chránit sebe sama v prostředí, kde byli pro své náboženské přesvědčení a s tím spojené politické nároky tvrdě pronásledováni. K přetvářce se proto museli uchýlovat například v období vlád sunnitských chalífů - tak, jak to podle jejich tradice činil Alí. Bektášíjové, kteří tento aspekt přejali s největší pravděpodobností prostřednictvím ší'ý, využívali taqíje například v roce 1826, kdy byli vystaveni masovému pronásledování ze strany sultána Mahmuda II. Řada představitelů řádu si tehdy zachránila holý život je díky tomu, že se při výslechu vydávali za sunnity.<sup>104</sup> Ostatně také bektášíjové považují vlády prvních tří chalífů za nezákonné.

Vliv šíitského islámu, resp. úctu ke 12 imámům, lze u bektášíjů dále vysledovat například z počtu klínků jejich tádže. Orientalista Georg Jacob naznačuje, že existují bektášíjské řádové domy, jež mají mejdany (společné obřadní místnosti) s půdorysem dvanáctiúhelníku, což koresponduje s počtem imámů.<sup>105</sup>

Úzký vztah k „rodu Prorokova domu“ se pro vzájemné sepětí bektášíje s janičáry odrážel i v míře loajality tohoto elitního vojska k sultánovi. Ve čtvrté kapitole bylo popsáno, jak problematické se pro tehdejšího sunnitského sultána Selima I. (1512 - 1520) ukázalo být nasazení janičárů do boje proti šáhovi Ismá'ílovi (z. 1524).

V neposlední řadě ukazuje na vzájemné sepětí také rodokmen Hadžiho Bektáše, jehož dvě verze jsou uvedeny ve čtvrté kapitole. Významnou část Bektášovy rodové linie představují právě samotní imámové.

<sup>104)</sup> Taqíja se považuje za legitimní prostředek na ochranu sebe sama, neboť její využití se opírá přímo o text Koránu. Lze uvést například súru Rod 'Imránův, kde stojí: „Rci: ‚Ať již skrýváte to, co je v hrudích vašich, či to dáváte najevo, Bůh dobře o tom ví a On zná vše, co na nebesích je i na zemi - a Bůh je všech věcí mocen.‘“ (3:29). Podobně lze uvést také citát ze sûry Včely: „Na toho, kdo zapře Boha poté, co již uvěřil - kromě toho, kdo byl donucen, zatímco srdce jeho klidné bylo ve víře - a zejména na toho, kdo hrud' svou nevíře otevřel, dopadne hněv Boží a pro něj je připraven trest nesmírný,...“ (16:106).

<sup>105)</sup> JACOB, G.: *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis...*, s. 39 - 40.

Láska k „rodu Prorokova domu“ vždy zanechávala výraznou stopu také v bektášijské literatuře a v liturgických textech. Jako dobrý příklad lze i zde poukázat na výše zmíněnou modlitbu, kterou bektášijové odříkávají ráno desátého muharramu.

Vedle dvánácti imámů uctívají bektášijové rovněž tzv. „čtrnáct nevinátek“ (tur. *on dört masumu pak*). Tímto termínem se souhrnně označuje čtrnáct dětí imámů, které ve svém nevinném dětství zakusily mučení, na jehož následky zemřely, nebo byly přímo zabity. Některé z nich přitom přišly o život ve bitvě u Kerbelá. Jejich jména, rodokmeny i místa pohřbení uvádí také bektášijská literatura; podle tradice každý, kdo se chce stát muhipem, dervíšem, babou nebo dedem, musí znát jejich jména a rodokmen.<sup>106</sup>

Dosavadní výklad potvrzuje, že šíitský islám uplatnil na bektášiju opravdu silný vliv, který lze sledovat prakticky ve všech oblastech života bektášije. Tento řád však recipoval prvky také ze směru zvaného *hurúfismus* nebo *hurúfija*. Tímto směrem se tedy bude ubírat následující výklad.

### 5.2.5 FADLULLÁH ASTERÁBÁDÍ A VLIV JEHO UČENÍ NA BEKTÁŠIJU

Zásluhou Bálima Sultána se skupina příznivců Hadžiho Bektáše ustavila v opravdový řád s vypracovanou organizační strukturou a jasně danou řádovou morálkou. Jedinci, kteří vstoupili do tohoto společenství, se tak jasně diferencovali od ostatních dervíšů a mystických skupin ve svém okolí.

V 15. století však bektášija v jisté míře přijala i učení mystika Fadlulláha Asterábádího (celým jménem Fadlulláh ibn Abí Muhammad at-Tabrizí, někdy zkráceně al-Hurúfi; 1339/1340 - 1393/1394), jenž se narodil v íránském Asterábádu. Tento muž měl podle všeho v průběhu svého života několik velmi významných snů, podle nichž pak jednal v praktickém životě. Tvrdil, že schopnost vykládat sny obdržel jako dar od Boha a prý ji projevoval již od dětství.

<sup>106)</sup> 1. *Muhammad Akbar* (syn Alího, zabit ve věku čtyřiceti dnů), 2. *Abdulláh* (syn al-Hasana, zabit v sedmi letech), 3. *Abdulláh Akbar* (syn al-Husajna), 4. *Kásim* (syn al-Husajna, umučen ve třech letech), 5. *Husajn* (syn Alího Zajnul'ábidína, umučen v šesti letech), 6. *Kásim Sajd* (syn Alího Zajnul'ábidína, umučen ve čtyřech letech), 7. *Alí al-Aktar* (syn Muhammada al-Báqira, umučen ve čtyřech letech), 8. *Abdulláh Asghar* (syn Dža'fara as-Sádiqa, umučen ve třech letech), 9. *Jahjá al-Hádí* (syn Dža'fara as-Sádiqa, umučen v deseti letech), 10. *Sálih* (syn Músy al-Kázima, údaje o úmrtí nejednotné), 11. *Tajjib* (syn Músy al-Kázima), 12. *Dža'far* (syn Muhammada at-Taqí), 13. *Dža'far* (syn Hasana al-Askarí) a 14. *Kásim* (syn Alího an-Naqí, umučen ve třech letech). Převzato z: BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 147 - 148.

Ve věku kolem čtyřiceti let měl během pobytu v íránském Tebrízu velmi silný extatický zážitek, který jím vnitřně natolik otrásl, že trvalo celé tři následující dny a noci, než se opět vzmohl. Na základě této zkušenosti Fadlulláh prohlásil, že Bůh se zjevil ve svém (stvořitelském) *Slově (kelâm)* a ve tváři Adama, kterého stvořil podle obrazu Svého. Prostřednictvím Adama se však toto zjevení zrcadlí ve tváři všech lidí, neboť lidé jsou Adamovi potomci. Fadlulláh byl přesvědčen, že je novým Prorokem a manifestací Boha, tedy i celého univerza, které je jako emanace Boží ve své nejpůvodnější podstatě věčné. Jako zjevení Boha údajně završil období proroků a imámů a nastal jeho čas, který uzavírá veškerý dosavadní vývoj.

Nejprve začneme upřesněním první výpovědi, tj. že Bůh se manifestoval ve Svém (stvořitelském) *Slově*. Původně se Bůh projevoval jako skrytá Prvotní příčina (tzv. *kenzi mahfi*, „skrytý poklad“), to znamená způsobem, o kterém vlastně není možné cokoliv dalšího vypovědět. V podstatě tedy byl zcela neznámý. Tato naprostá neznámost však začala ustupovat do pozadí, když se Bůh manifestoval ve *Slově* (Jeho první emanace). V souvislosti s tím citoval Fadlulláh začátek Janova evangelia, které obsah jeho výpovědi objasňuje: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ (J 1,1-3). *Slovo* bylo svojí povahou abstraktní, ale tato abstrakce se konkretizovala poté, co se rozdělilo *Slovo* na osmadvacet písmen arabské a perské abecedy.<sup>107</sup> Jejich vzájemným kombinováním vznikl svět. Fadlulláh tvrdil, že „jména věcí jsou věci samotné, tj. že to, co označuje, je identické s tím, co je označováno.“<sup>108</sup> To znamená, že od sebe nelze oddělit podstatu věci a její označení. Taková diferenciacie je jen spekulací v našich představách a je možná až poté, když věc již známe. Neznámeli však označení věci, není věc ani myslitelná. V souladu s právě řečeným vnímali stoupenci Fadlulláha věci kolem sebe současně jako písmena (arabské a perské abecedy), neboť ta vlastně jsou, představující formy zjevení Boha, „ontologickým prazákladem“ věcí. Věci jsou dále determinovány vztahy písmen a hlásek, z kolika písmen sestávají jejich označení, jakou číselnou hodnotu mají jednotlivá písmena atd. Znat skutečný význam písmen, tvořící současně označení i podstatu věcí, umožňuje porozumět všemu, co existuje.

Každé písmeno nese svůj význam, jenž byl prorokům zjevován: Adam znal význam devíti písmen, Abraham čtrnácti, Mojžíš dvaadvaceti (tolik písmen má hebrejšтина, jazyk Tóry), Ježíš čtyřiaadvaceti (tolik písmen má řečtina, jazyk evangelií), Muhammad

<sup>107)</sup> Perská abeceda používá všech osmadvaceti písmen arabské abecedy, ale navíc disponuje dalšími čtyřmi písmeny ( *p* پ / *č* چ / *ž* ژ / *g* گ ), která se vyskytují jen v perských slovech. Perská abeceda má tedy 32 písmen. Perština zde však není chápána jako nový, zcela samostatný jazyk, nýbrž jako „rozšířená forma“ arabštiny.

<sup>108)</sup> HAAS, A.: *Die Bektaši: Riten und Mysterien...*, s. 153.

osmadvaceti (tolik písmen má arabština, jazyk Koránu) a Fadlulláh dvaatřiceti (tolik písmen má perština, jazyk jeho díla zvaného *Džávidán-náme* a rozčleněného do 32 kapitol<sup>109</sup>). Z této gradace je patrné, že Bůh se prorokům zjevoval postupně, stále více, a že vrchol celého procesu představuje až Fadlulláh. Teprve on byl schopen zcela správně porozumět Koránu, neboť mu byl zjeven úplný počet písmen a jejich skutečný skrytý význam. Získal tak současně klíč k porozumění všem slovům a tím také všem věcem. Nyní je tedy jasné, proč se považoval za vrchol veškerého dosavadního vývoje a nového Proroka.

Výše bylo dále uvedeno, že *Slovo*, resp. písmena se podle Fadlulláhova učení zjevují v člověku. Člověk představuje nejdokonalejší manifestaci Boha, neboť jej Bůh stvořil podle obrazu Svého (viz např. súra Fíkovník: *Stvořili jsme věru člověka v postavě nejkrásnější...* [95:4]). Celým svým tělem proto představuje zmenšené univerzum - je souhrnem všech písmen, jako dílčích forem manifestace Boha. Řeceno jinými slovy je člověk kontrakcí Boha. Stoupenci Fadlulláha proto říkali, že „člověk je cílem a měřítkem všech věcí“,<sup>110</sup> a věřili, že arabská a perská písmena se zrcadlí přímo v lidském obličejí. Proto je možné číst v něm Fátihu a vůbec celý Korán (ve tváři Fadlulláha prý bylo možno číst slovo *Alláh*, vlastní jméno Boha). Tento aspekt Fadlulláhova učení inspiroval mnohé umělce i v řadách bektášijů k tvorbě nádherných kaligrafií (viz obr. 29, 30, 31). Výklad uvedeného zprostředkovává ve své studii Hellmut Ritter:

*V lidské tváři lze sledovat sedm tahů (chutút), to jest čtyři řady řas, dvě obočí a vlasy. S nimi se člověk narodí, a proto se jim říká „mateřské linie“ (chutút-i ummíja). ... Ve tváři dospělého muže se nachází ještě dalších sedm „otcovských linií“ (chutút-i abíja): dvě části vousů na bradě, dva licousy, levá a pravá část knírku a vousy pod spodním rtem (°anfaqa). Spočítáme-li háll a mahall, to jest vlasy i vousy a místa, na nichž rostou, pak se uvedené počty zdvojnásobí a dosáhneme svatého čísla osmadvacet. Směřujeme-li od pěšinky ve vlasech, jež rozděluje vlasy na dvě části, k bradě, odhalíme další tah. Dosavadní počet linií se tedy zvýší ze sedmi na osm. Stejným způsobem posléze dospějeme k druhému svatému číslu dvaatřicet.*<sup>111</sup>

Každé písmeno se přitom vztahuje i k postavám Alího, Fátimy, imámů nebo čtrnácti „nevinátek.“ Například první písmeno arabské abecedy *alif* mající znak <sup>1</sup> představuje rovník (*chattu 'l-istiwá'i*), jenž rozděluje Zemi tak, jako nos dělí obličej. Také proto se *alif* vztahuje na Alího, neboť v souvislosti s ním došlo po Muhammadově smrti (r. 632) k rozdělení islámské obce (*umma*) na dvě hlavní dodnes existující frakce označované

<sup>109</sup>) Uvedené dílo přeložil do turečtiny jako *Işkname/Aşkname*, tj. *Kniha lásky*, Ferišteoglu (Ferišteoglu); sám sebe někdy jmenuje Ferištezáde °Abdulmedžid °Izzuddín.

<sup>110</sup>) Cit. podle: BROWNE, E.G.: *Some notes on the literature and doctrines of the Hurūfī sect.*, (s. 70).

<sup>111</sup>) RITTER, H.: *Die Anfänge der Hurūfīsekte.*, (s. 5).

*sunitský islám* a *šíitský islám*. Písmeno *sín* ( *s* ) س představuje horní řasy levého oka a je uváděno do souvislosti s imámem Alím an-Naqí. Písmeno *šin* ( *š* ) ش představuje horní řasy pravého oka a je spojováno s imámem Alím Zajnul'ábidínem. Perské písmeno *pe* ( *p* ) پ představuje pravý knírek a vztahuje se na proroka Noeho. A tak bychom mohli pokračovat dále.

Z celého výkladu je patrné, že *slovo*, resp. jednotlivá *písmena* (*harf*, pl. *hurúf*) tvoří v celém učení významný pojem, a proto byli stoupenci Fadlulláha Asterábádího nazýváni *hurúfijové*.

Fadlulláh vzbudil svými heretickými výroky v ortodoxních kruzích velký odpor a o pozdvižení se postaral i mezi mystiky. Nakonec byl odsouzen k trestu smrti, který byl vykonán v pevnosti Alandžaq nedaleko Nachčivánu (dnes území Ázerbajdžánu). Pokud by totiž nikdo nezakročil, měla by celá záležitost celospolečenský dopad. Ale ještě předtím, než došlo k vykonání rozsudku, rozšířilo se hurúfjiské učení v oblasti Chorásánu, Isfahánu a Anatolie. Příznivce si Fadlulláh získal i v řadách perských a tureckých básníků. Rovněž jeho stoupenci byli vystaveni tvrdému pronásledování.

Jmenoval celkem devět zástupců (chalífů), z nichž nejbližší mu byli Madžduddín, Mahmúd (Mahmúd-i Rášinání?), Kamál Hášimí a Bú-l-Hasan (zřejmě °Alí al-A°lá, z. 1419), který je považován za Fadlulláhova nástupce a jehož zásluhou se hurúfismus rozšířil na západ do Anatolie, kde působila rovněž bektášija.<sup>112</sup> °Alí al-A°lá je autorem několika významných hurúfjiských děl. V jednom z nich, v *Kursínáme*, se sám označuje za „vůdčího propagátora“ (*dá°í-i dá°var*) Fadlulláhova učení. Nicméně nejznámějším ze všech žáků byl mystik Imáduddín Nesímí, jenž se prý ve svém životě, ale i ve způsobu psaní, snažil napodobovat al-Halládže. Nesímí pocházel z Nesímu v blízkosti Bagdádu a Fadlulláhovo učení přijal kolem roku 1401. Neproslul však „misionářským“ úsilím, nýbrž svými persky a turecky psanými básněmi, v nichž se zrcadlí jeho hluboká oddanost ke svému učiteli a jeho myšlenkám. Není se tedy ani proč divit, že dílo bylo shledáno za heretické. Rovněž Nesímí byl mučen a nakonec roku 1404 v Aleppu (dnešní na Halab na území Sýrie) zabit.

Vzhledem k tomu, že pronásledování pokračovalo i nadále, hrozilo, že myšlenky Fadlulláha Asterábádího upadnou v zapomnění. K tomu však nedošlo, neboť je do svých doktrín v různé míře přejala turecké mystické řady (například bektášija nebo mevlevija). Tento únik zajistil hurúfjiským myšlenkám možnost přežití prakticky až do

<sup>112)</sup> Ishák Efendi ve své kritice bektášije (viz níže) výslovně uvádí, že bektášija přijala hurúfismus prostřednictvím °Alího al-A°lá. In: EFENDI, I.: *Kášif el-esrár...*, in: JACOB, G.: *Beiträge zur Kenntnis...*, s. 44 - 45.

dnešních dnů. Vlivu hurúfismu zřejmě nejvíce podléhala bektášija, která převzala především druhou tezi týkající se zjevení Boha ve tváři člověka. Proto také lze často na zdech bektášijských řádových domů vidět vyobrazení tváří kaligraficky znázorňující jména například Muhammada, Alího či imámů (viz obr. 29, 30, 31). Výše jsem zmínil, že Fadlulláhovými žáky byli především básníci. Právě v mystických básních lze nalézt mnoho stop hurúfijského učení. Například bektášija si ve svém učení tyto básně udržuje až do současnosti. Velmi oceňuje dílo Imáduddína Nesímího, ačkoliv ten se na druhé straně členem řádu nikdy nestal.

Sledujeme-li vztah hurúfismu a bektášije, je třeba zmínit ještě jednoho velmi významného bektášijského básníka. Jmenoval se Kaygusuz Abdal (Kaygusuz Abdal, z. 1415). Podle všeho měl během svého života putovat po Osmanské říši, nakonec se usadit v Káhiře a tam založit bektášijský řádový dům. Jeho básně se s hurúfijskými myšlenkami vyrovnávají nekonvenčním způsobem, jenž by mohl některé čtenáře uvést do rozpaků (líčí například zamilování ušmudlaného a odpuzujícího dervíše do pohledného mladého muže; mladík zde přitom představuje Boží krásu a celá báseň je vlastně jen obrazným vyjádřením náklonnosti dervíše k Bohu).<sup>113</sup> Na tomto místě je třeba zmínit ještě tzv. *Kaygusuzovo psaní* (*Risále-i Kaygusuz*). Jde o dílko sepsané původně persky na počátku 15. století, které sloužilo k propagaci hurúfijských myšlenek. Není však zcela jasné, kdo je jeho autorem. Ať už jím byl kdokoliv, pro nás je významné tím, že jej v překladu bektášija používala při výuce svých noviců, kteří se postupně seznamovali s řádovým učení. Spisek nebyl příliš obsáhlý a žáky seznamoval s Fadlulláhovým učení jen rámcově. Z pedagogického hlediska snad právě v tom spočívala jeho přednost.

Role bektášije je významná o to více, že její stoupenci patřili k relativně čilým šířitelům hurúfijského učení v Malé Asii. Spolu s rozšiřováním působnosti bektášije pronikal hurúfismus rovněž mezi janičáry, do Egypta i na Balkán.

V důsledku všech výše uvedených kroků se bektášija nakonec sama stala terčem kritiky některých mystiků. Vytýkali jí, že název *bektášija* je jen formální a pod povrchem se ve skutečnosti skrývá něco zcela jiného. V souvislosti s přijetím hurúfijského učení vznesl velice známou kritiku vůči bektášiji sunnitský učenec Ishák Efendi. Ve svém spise, který vydal roku 1873 a pojmenoval *Kášif el-esrár ve dáfi' el-ešrár*, tj. *Odkrývač tajemství a vymítač zavržených*, uvedl svoji kritiku následně:

---

<sup>113)</sup> SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen...*, s. 474.

*Necht' je známo, že ze všech sekt, jež se zaměstnávají klamáním muslimů, jsou největšími neřády bektášijové, kteří - přestože je z jejich slov i činů již delší dobu zjevné, že nejsou muslimové - dosvědčili sami tuto skutečnost všem v roce 1288 hidžry [tj. roku 1871-2 n. l.]. Existuje šest knih, jež tito lidé nazývají Džávidán. Jednu z nich sepsal jejich původní svůdce, hurúfí Fadlulláh, ostatních pět jeho chalífové. Protože je z těchto pěti knih bludařství a rouhání více než zřejmé, ve svých kruzích je studovali, podle nich i vyučovali a stejně jako Ferištezáduv Džávidán, pojmenovaný Išknáme, v tajnosti drželi. Ale když se výše zmíněného roku 1288 hidžry odvážili své myšlenky vytisknout a toto dílo šířit, bylo jistě velmi nutné, aby bylo napsáno pojednání, které by věrné obci ukázalo jejich pravý charakter a rouhačskou povahu učení, obsaženého v jejich knihách. A proto, spoléhaje na Boha, jsem se odvážil takové pojednání napsat...*<sup>114</sup>

V textu mj. dále obviňuje Fadlulláhova nástupce °Alího al-A°lá, že mezi bektášijskými mystiky šířil hurúfijské myšlenky, které vydával za učení Hadžiho Bektáše. Orientalista John Birge ale takové jednání kriticky zpochybňuje, neboť není prakticky ničím podložené. Připouští sice, že hurúfijové získávali nové příznivce (patřil mezi ně i sultán Mehmed II.), avšak oba systémy byly vždy rozlišovány a nedocházelo k záměnám, jak bychom se mohli na základě výše uvedeného případu domnívat.<sup>115</sup>

## 5.2.6 BEKTÁŠÍJA VE VZTAHU K ŠAMANISMU A KŘESŤANSTVÍ

Pro úplnost našeho výkladu je třeba rovněž uvést, že v obřadech a zvycích bektášijů se lze setkat s prvky, které se velmi podobají prvkům v křesťanství nebo starotureckém šamanismu. Bohužel nemám k dispozici literaturu, která by se touto problematikou fundovaně a šířeji zabývala. Orientalisté J.K. Birge i G. Jacob<sup>116</sup> se tímto tématem zabývají marginálně a svůj výklad omezují pouze na taxativní výčet bodů, v nichž se tradice bektášijská nápadně podobá tradici šamanské, resp. křesťanské. Paradoxně právě na podobnost s křesťanstvím se odkazuje téměř ve všech textech, které o bektášije byt' i jen velmi stručně referují.

Vzhledem k původu tureckých kmenů a jejich původní náboženské identitě, jakož i k politickému, sociálnímu a kulturnímu obrazu Malé Asie za Seldžuků, resp. osmanské dynastie, kde byla před příchodem islámu rozšířena především křesťanská tradice,

<sup>114)</sup> BROWNE, E.G.: *Further notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi order of dervishes.*, (s. 536); tato studie však dále seznamuje čtenáře s Efendiho obžalobou jen rámcově. Celý překlad in: JACOB, G.: *Beiträge zur Kenntnis des...*, s. 40 - 95.

<sup>115)</sup> BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...*, s. 60 - 61.

<sup>116)</sup> Zde poukazují na tyto publikace: BIRGE, J. K.: *The Bektashi order...* a JACOB, G.: *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis...*



skutečně nelze vyloučit, že ze strany utvářející se bektášije docházelo k přejímání různých prvků z různých náboženských tradic. Ovšem tento proces dosud nebyl spolehlivě verifikován. Je tedy pochopitelné, že se k této problematice relevantní literatura vyjadřuje s jistou rezervou.

I přesto, že bektášijské rity a zvyky nespádají do tématu této práce, uvádím zde alespoň pro ilustraci tři příklady, které mohou vypovídat o vztahu bektášijské a šamanské tradice:<sup>117</sup>

- zázraky „světců“ (proměna člověka v ptáka a létání - viz zázraky Hadžiho Bektáše) se podobají zázrakům světců tradovaných v příbězích Turkestánu
- účast nezahalených žen na obřadech
- rituální tanec zvaný *sema* (ar. *samāʿ*) se podobá ekstatickému tanci šamanů

O vlivu křesťanství na bektášiju mohou vypovídat mj. i tři následující příklady:

- během obřadu *aynicem* se pouze řádným členům bratrstva při vzpomínce na Husajново utrpení podává chléb, víno a sýr, což připomíná sv. přijímání
- celibát, který dodržují mystikové trvale žijící v tekke, se podobá modelu kněžství
- obřad pokání má rovněž svou obdobu v křesťanství

### 5.3 ŘÁDOVÁ HIERARCHIE<sup>118</sup>

Bektášija neplatila za hermeticky uzavřené náboženské společenství. Bektášijské tekke a jejich zázemí byly přístupné poutníkům a náhodným kolemjdoucím, kteří zde nalézali ubytování a stravu. Vyvíjela hospodářskou činnost, kterou si vydělávala na své živobytí. Vlastnila například četné pozemky, na nichž pěstovala obilí či vinnou révu.<sup>119</sup> Za tímto účelem také zaměstnávala „pomocný personál“ (*hizmetkâr*), který žil v

<sup>117)</sup> Další příklady uvádí: BIRGE, J. K.: *ibid.*, s. 213 - 216.

<sup>118)</sup> Problematika řádové hierarchie bektášije představuje v kontextu této práce velmi důležité téma a z hlediska svého obsahu by mohla být vyložena v samostatné kapitole - není totiž nutné chápat ji jako součást řádových nauk. Avšak vzhledem ke členění textu v celé práci má tento oddíl nejbližší k obsahu paté kapitoly, pod kterou jej z tohoto důvodu zahrnuji.

<sup>119)</sup> Vedle této zemědělské činnosti tvořily její další příjmy například zbožné dary věřících, pozůstalosti zesnulých dervišů (kteří zemřeli v řádovém domě) nebo roční dávky peněz a rýže (nepřímou darovaných osmanskou vládou). Významný příjem také představovaly tzv. *waqfy* (ar. *waqf*, pl. *awqáf*; tur. *vakıf*, pl. *evkaf*), tj. zbožné hmotné dary často ve formě pozemku či stavby, které měly být jako waqfy využívány k náboženským účelům.

domcích, tvořících součást areálu řádového domu. Mystikové i tito pomocníci podléhali vedení šejcha. Šejchové byli zodpovědní za chod celé tekke se vším, co k ní patřilo. Ne vždy však jednali se zbožným úmyslem, jak naznačují jejich - řečeno moderním jazykem - korupční praktiky.<sup>120</sup>

Bektášija udržovala kontakt s mnoha lidmi na různých úrovních. Měla mnoho laických příznivců, prostých věřících, kteří při různých výročích navštěvovali její řádové domy nebo přilehlé hrobky (*türbe*) a setkávali se s derviši a mistrem. Mistra často považovali za rodinného přítele a člověka, od kterého přijímali duchovní rady, požehnání apod. Tímto způsobem mohli do daného okruhu náležet celé rodiny ze širšího okolí, ale i samotná šejchova rodina (včetně rozvětveného příbuzenstva), která žila přímo v tekke ve k tomu určeném prostoru. Bektášija všechny tyto sympatizanty chápe jako své členy a nazývá je *ašikové* (z tureckého *aşık*, dosl. *ten, který miluje*), tj. *milující*.

V užším smyslu se toto označení vztahuje na toho, kdo má seriózní zájem stát se jejím řádným členem. Členství vzniká až poté, když se šejch rozhodne přijmout uchazeče za svého žáka a když uchazeč projde iniciačním obřadem. Ašik zaujímá v řádové „hierarchii“ nejnižší příčku a ačkoliv formálně stále není členem řádu, udržuje aktivní kontakt se šejchem a ostatními členy. Může pomáhat při zakládání nového řádového domu, vyjadřovat se k volbě nového vedení tekke, ale i účastnit některých náboženských setkání, na nichž se přednášejí hymny (*nefes*) nebo zpívá. Rovněž může přinášet oběti za blaho řádu.<sup>121</sup>

O stupeň výše stojí tzv. *muhip*. Tento výraz znamená rovněž *milující* nebo *láskeyplný* - *oddaný přítel*. V našem kontextu se ovšem používá jako označení pro regulérní členy bratrstva, tj. ty, kteří v rámci iniciace absolvovali obřad „Vyznání víry“ (*ikrar ayını*), v němž se zavazují jednat čestně a pro blaho řádu a celého lidstva. Ceremonie se vedle mužů mohou zúčastnit i ženy, od nichž bektášija nevyžaduje zahalení obličeje. Literatura upozorňuje, že někteří šejchové přijímali zájemce do řádu i z toho důvodu, aby mezi lidmi posílili svůj vliv. Na druhé straně byli i tací kandidáti, kteří do řádu vstupovali jen proto, že jim vyhovovala náboženská uvolněnost bratrstva. Od muhipů se očekávalo hlubší porozumění řádovému učení.

V pomyslné hierarchii zaujímají další příčku tzv. *dervišové* (*derviş*). Uvádí se, že než byl mystik „povýšen“ do této kategorie, musel být šest i dvanáct let muhipem.<sup>122</sup>

<sup>120)</sup> K tomu viz: FAROQHI, S.: *Der Bektaschi-Orden in Anatolien.*, s. 80.

<sup>121)</sup> REXHEB, Baba: *The organization of the Bektashi community*. In: <http://www.bektashi.net/beliefs-org.html> (03/02/2006)

<sup>122)</sup> HAAS, A.: *Die Bektasji: Riten und Mysierien eines islamischen Ordens.*, s. 137.

Dále musel projít obřadem zvaným *vakfi vucut*, v němž potvrdil své odhodlání pokračovat ve zbožném životě, kterému nyní „oddal své Já.“ Poté se natrvalo přestěhoval do tekke, aby mohl žít v úzkém kontaktu se šejchem a být mu k dispozici. Dervíšové jsou oprávněni nosit chirqu a tádž; jejich sepětí s řádem se těmito kroky ještě více posílilo a významně k tomu přispěla i skutečnost, že se současně zavazují žít v celibátu (*mücerret*), který v 16. století zavedl Bálím Sultán. Dodržovat celibát totiž museli nejen babové, ale i mystikové trvale žijící v řádovém domě, tedy i *dervíšové*. Slib celibátu skládali v obřadu nazývaném *mücerret ayını* a na znamení toho nosili v uchu kovový kroužek (tzv. *menguş*).

Vyšší postavení než dervíš má v bektášiji *baba* (dosl. *otec*), tj. šejch. Tento pojem byl sice již vyložen a několikrát zmíněn v předchozích kapitolách, ale přesto zopakujme, že *baba* platí za nejvyššího představitele daného řádového domu. Je velice váženou osobou: žáci k němu chovají hlubokou úctu, důvěru a prokazují mu naprostou poslušnost, neboť je jejich mistrem a jako nositel esoterického poznání také velkým vzorem. *Baba* sehrává rovněž velmi významnou roli při řádových obřadech. Rady a požehnání udílí také rodinám mystiků i lidem ze širšího okolí, kteří s bektášijou sympatizují. Babovi zajišťuje vedle charismatu a duchovních kompetencí autoritu také jeho rodokmen (tur. *şecere*), který podle tradice dosahuje až k samotnému zakladateli řádu a od něj až k Prorokovi. Stávalo se ovšem, že si šejchové někdy takové rodokmeny uměle sestavovali.<sup>123</sup> Za výjimku nelze označit ani postup, kdy tento úřad přešel na syna zesnulého šejcha. Je pochopitelné, že takové jednání vyvolává spekulace a zpochybňuje serióznost působení takových šejchů.

Další pozici zaujímá v bratrstvu *chalífa* (*halife*). *Chalífa* platí za zástupce nejvyššího představitele řádu (*dedebaba*). Může se jím stát *baba*, kterého na tuto pozici z určitého důvodu (například efektivnějšího řízení) navrhnou jiní babové dané oblasti. V tomto regionu pak zastupuje nejvyššího představitele bratrstva. Pozice *chalífy* však nemusí být permanentně obsazena. Jmenovat babu do pozice *chalífy* jsou oprávněni pouze nejvyšší představitelé řádu, tj. *dedebaba*, *sertarik* a *pişkadem*. Pokud tak zcela výjimečně nemůže učinit žádná z těchto osob, pak lze ke jmenování nového *chalífy* dospět po souhlasném schválení tří *chalífů*, kteří byli do své funkce uvedeni třemi nejvyššími představiteli.<sup>124</sup>

V Hadžibektáši sídlilo spolu s dedem ještě osm babů, kteří mu pomáhali při správě hlavního řádového domu tím, že každý z nich byl v rámci areálu hlavní tekke zodpovědný za jednu sekci: *kiler evi babası* - odpovídal za spížírny, *aş evi babası* -

---

<sup>123)</sup> FAROQHI, S.: *ibid.*, s. 78.

<sup>124)</sup> HAAS, A.: *ibid.*, s. 138.

za kuchyň, *ekmek evi babası* - za pekárnu, *mihman evi babası* - za domek pro hosty, *at evi babası* - za konírnu, *han bağı babası* a *dede bağı babası* - za vinice, *Balim Sultan babası* - za hrobku Bálima Sultána.

Druhé nejvyšší postavení, avšak v jistém smyslu mimo tuto základní hierarchii, je v bratrstvu spojeno se zmíněnými tituly *sertarik* a *piškadem* (*pişkadem*). Do těchto hodností mohou být povýšeni pouze babové, kteří žili v celibátu a navíc v hlavním řádovém domě vykonávali nějakou funkci. Postavení sertarika je velmi významné, neboť bylo spojeno s funkcí hlavního kuchaře a po úmrtí dedeho jako nejvyššího představitele řádu právě on přebírá jeho titul. Hodnost vedoucího kuchaře a vůbec hodnosti spojené s prací v kuchyni (*aş evi*) - například kuchař (*aşçı*) nebo pekař (*ekmekçi*) - byly mezi bektášiji (ale i mevleviji) vysoce ceněné. Kuchyni a zejména pak ohništi (*ocak*) totiž přisuzovali tajný význam, což byl pravděpodobně jeden z vlivů staroturecké šamanské tradice. V kuchyni proto také probíhalo zasvěcování mystiků.<sup>125</sup>

Nejvyšším představitelem bektášije je *dedebaba* (dosl. *praotec*). Dedebaba sídlil v Hadžibektáši, ale poté, co byly v Turecku roku 1925 postaveny všechny *taríqy* mimo zákon, byl mateřský řádový dům uzavřen. Později zde bylo založeno Muzeum Hadžiho Bektáše (Hacı Bektaş Müzesi). Na základě usnesení „vrcholného shromáždění“ bektášije bylo její centrum následně přesunuto do albánské Tirany. Hlavní představitelé řádu, kteří zde nastoupili (nebo byli dosazeni) do úřadu, se při výkonu své funkce zejména za komunistické éry potýkali s velkými problémy a jejich životy většinou tragicky skončily.

Vedle této pomyslné hierarchie se v rámci bektášije používalo ještě dalších dvanáct významných titulů. Každý z nich byl spojen se jménem význačné osobnosti šíitské tradice a s výkonem konkrétní úlohy.<sup>126</sup> Lze se domnívat, že počet těchto titulů koresponduje s počtem imámů, k nimž bektášija chová velkou úctu. Takové rozdělení práce mělo přispět k dobrému fungování řádového domu. V ideálním případě však měl mystik v rámci své služby řádovému domu postupně projít všemi funkcemi.

1. *tarikatçı* - imám al-Hasan: seznamoval rámcově ašiky s průběhem vybraných rituálů
2. *ferraş-i meydan* - imám al-Husajn: pečoval o čistotu
3. *hallak* - Mehmet Hanefi: lazebník
4. *zakir* - Abdüsamet bin Alí: hudebník a zpěvák
5. *sofracı* - Abdülvahid bin Alí: podával jídlo

<sup>125)</sup> ALGAR, A.: *Food in the life of the tekke*. (s. 297).

<sup>126)</sup> HAAS, A.: *ibid.*, s. 138 - 139.

6. *ibrikçi* - Salmán Fárisí: podával vodu (vino)
7. *saki-i meydan* - Tayyib ibn Alí: dvorní číšník
8. *hadim-i meydan* - Abdülmüin: pečoval o pohodlí
9. *gözçü* - <sup>c</sup>Abdulkarím ibn Alí: dozorce, pozorovatel
10. *pervane* - Abdulláh bin Alí: pomocník šejcha
11. *çırağcı* - Hadi Ekber bin Alí: pečoval o svítilny
12. *bevvap* - Abdülalil bin Alí: strážce na bráně, noční hlídač

## 6. ZÁVĚR

Tato práce se zabývá bektášijou - dodnes existujícím islámským mystickým řádem, který se zrodil a šířil především na území pozdější Osmanské říše. K tomuto tématu lze přistupovat z různých stran, neboť bektášija se uplatňovala nejen na poli náboženském, nýbrž i politickém a literárním; každá z těchto rovin by přitom mohla být předmětem samostatného studia.

Předcházející text přibližuje bektášiju v její historické a doktrinální perspektivě. Bektášija má za sebou dlouhou, velmi pestrou a přitom pohnutou historii. Její počátek se datuje od 13. století, kdy žil její údajný zakladatel Hadži Bektáš Veli. Většina textů však dále akcentuje už jen dobu Bálíma Sultána (16. století) a léta 1826 a 1925. Jen pro připomenutí uvádím, že v roce 1826 byly na příkaz sultána Mahmuda II. radikálně potlačeny janičárské gardy, což mělo drtivý dopad rovněž na bektášiju; roku 1925 byly v Turecku v rámci sekularizace mj. zakázány všechny mystické řády. Zákaz sice stále platí, ale celkové společenské klima pozvolna umožňuje bektášiji a některým dalším řádům vyvíjet činnost, byť je tato ilegální. Těžiště bektášije se po jejím zákazu přesunulo do Albánie, ovšem i zde jí a dalším náboženstvím zasadil tvrdou ránu komunistický režim Envera Hodži. Teprve po roce 1990 se v Albánii poměry uvolnily a jednotlivá náboženství opět vzmožila, bektášiju nevyjímaje. Bohužel je relativně obtížné získat další informace mapující její vývoj v posledních několika letech - ať už v Albánii, Turecku nebo v USA.

Zprávy uvedené na internetové stránce bektášije (k dispozici jsou zde texty např. v angličtině, albánštině nebo turečtině) naznačují, že bektášija má své stoupence i nadále v Turecku (jiný zdroj uvádí konkrétně Istanbul, Ankaru a Izmir), ale z taktických důvodů nejsou zveřejněny kontaktní údaje jako v ostatních případech. Bohužel se mi nepodařilo zjistit, kolik zde má bektášija alespoň řádově stoupenců. Vzhledem k tomu, že Evropská unie zahájila v říjnu 2005 s Tureckem přístupové rozhovory „s otevřeným koncem“ (Turecko se o plné členství v EU uchází od roku 1987), lze očekávat, že bude na Turecko vyvíjen tlak přijmout mimo jiné princip svobody náboženského vyznání. Tímto krokem by se mohly aktivity bektášije, jež nyní připomíná spíše podzemní organizaci, plně legalizovat, což by jistě přispělo k jejímu dalšímu oživení. Při pohledu do budoucna přesto vyvstávají nejrůznější otazníky - jednou otázek stále zůstává, kdy se v Turecku svoboda náboženského vyznání skutečně stane každodenní realitou.

V Albánii je situace poněkud odlišná: z hlediska náboženského vyznání se zde k bektášiji hlásí cca 20% populace (dále se hlásí 40% k sunnitskému islámu,

20 % k pravoslavné církvi, 10% ke katolické církvi, 10 % se hlásí k jinému vyznání nebo se považují za ateisty).<sup>127</sup> Z těchto údajů je zřejmé, že bektášija je v Albánii silným náboženským proudem a že je dokonce považována za samostatné náboženství. Tento zcela ojedinělý status a vůbec celkově přátelské vztahy mezi jednotlivými náboženstvími v zemi dávají bektášiji naději se i do budoucna úspěšně rozvíjet.

Z balkánských zemí má bektášija své stoupence také v albánských komunitách v Makedonii a v Kosovu. V Makedonii byl letos vedením významné Harabati Baba Tekke v Tetovu (viz obr. 11, s. V) pověřen Baba Edmond Brahimaj, zvaný Baba Mondí. V Kosovu má bektášija svůj řádový dům ve městě Đakovica (albánsky Gjakovë/Gjakova), který vede Baba Mumin Lama. V tomto regionu vedoucí postavení stále náleží řádovému domu v Tiraně. Bohužel ani v těchto případech se mi nepodařilo získat jakékoliv další informace.

Počátky bektášije ve Spojených státech byly načrtnuty ve čtvrté kapitole; i přes uvedení těchto poměrně detailních informací o počtu členů a rozvoji řádového domu však nedisponuji žádnými dalšími informacemi.

Na základě mně dostupných informací si dovoluji shrnout, že bektášija v posledních letech zaznamenává vzestup, jakkoliv jde o proces pomalý. Lze se domnívat, že v drtivé většině případů se jedná o sympatizanty, kteří její řádové domy navštěvují spíše jen příležitostně. Bektášiji nehrozí bezprostřední zánik, ale pravděpodobně bude trvat ještě řadu let, než se skutečně vzpamatuje alespoň z těch ran, které utrpěla během komunistické éry v Albánii.

Vlastnímu tématu této práce předcházejí kapitoly o islámské mystice. Pro tuto koncepci jsem se rozhodl ve snaze zasadit dané téma do širších souvislostí a tak čtenáři umožnit sledovat bektášiju jako jeden z mnoha proudů súfismu, které v podstatě sdílejí stejné ideové pozadí. Text dále seznamuje s dějinami bektášije a i v tomto případě jsem se snažil začlenit téma do širšího rámce a nabídnout čtenáři možnost měnit optiku pohledu, tj. pozorovat vývoj bektášije také jakoby „zdálky“ na pozadí většího toku dějin.

Celkově je třeba si otevřeně přiznat, že výklad má své limity, určené celkovým rozsahem této práce, dostupností relevantní literatury a konečně také jazykovou výbavou autora (neznalost osmanské a moderní turečtiny).

---

<sup>127)</sup> WIKIPEDIA – Die freie Enzyklopädie, in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Albanien#Religion> (10/02/2006). Cit. podle: *Bevölkerungsgeographischer Atlas von Albanien* (Universität Potsdam, Institut für Geographie, Abteilung Geoinformatik).

Při zpracování své bakalářské práce jsem vycházel převážně z cizojazyčné literatury. Potenciálního zájemce o islámskou mystiku jako takovou zde mohu odkázat na publikaci profesora L. Kropáčka pojmenovanou *Duchovní cesty islámu* (Vyšehrad, <sup>2</sup>2003) a na knížku B. Ostránského *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky* (OÚ AV ČR, <sup>1</sup>2004). Ze zahraniční literatury mohu především doporučit monografii *Mystische Dimensionen des Islam* z pera Annemarie Schimmelové (Insel Verlag, <sup>1</sup>1995).<sup>128</sup> Převážně z této publikace jsem vycházel při zpracování úvodních kapitol a mohu konstatovat, že se jedná o skutečně velmi čtivou a fundovanou literaturu, která čtenáři zprostředkuje vyvážený vhled do světa islámské mystiky a umožní solidní orientaci v tématu. Čtenář zde rovněž nalezne jmenný i věcný rejstřík a seznam další literatury v západních i orientálních jazycích. Z literatury spíše úvodního charakteru mohu mimo jiné odkázat na knížku od téže autorky s názvem *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik* (C.H.Beck Verlag, 2000) nebo na práci Arthura J. Arberryho pojmenovanou *Sufism: An account of the mystics of Islam* (Allen&Unwin, 1950). Rád bych zde ještě upozornil na sborník studií editovaný R. Lifchezem a nazvaný *The dervish lodge* (University of California Press, 1992). Společným jmenovatelem všech textů je fenomén súfismu a jeho různé projevy (v umění nebo v architektuře) na území Osmanského Turecka.

Při zpracování vlastního tématu jsem čerpal především z knihy Johna K. Birgeho nazvané *The Bektashi order of dervishes*. Je třeba konstatovat, že tato publikace (poslední vydání je z roku 1994) dodnes představuje autoritativní a hojně citované dílo, s nímž je nezbytné se při studiu bektášije seznámit. Birgeho fundovaný výklad se opírá nejen o studium rozsáhlé literatury sepsané v západních jazycích i osmanské, resp. moderní turečtině (cituje z řady rukopisů, které jsou běžnému čtenáři téměř nedostupné), ale i terénní výzkum. Právě tyto skutečnosti mu umožnily zprostředkovat čtenářům exkluzivní a místy do úctyhodné hloubky zacházející informace (např. deskripce iniciačního obřadu). Domnívám se, že další pozitiva představují také přehledné uspořádání látky, její celkově vyvážený výklad, obrazová příloha a seznam relevantní literatury (tento vzhledem k roku vydání ztrácí částečně na aktuálnosti).

Vedle Birgeho díla samozřejmě existují i další knižní publikace a časopisecké studie (uvedené v seznamu použité literatury), které se tímto mystickým bratrstvem zabývají - ovšem vždy jen z určitého úhlu a většinou vydané počátkem minulého století. Na druhé straně je třeba uvést, že v posledních letech bylo vydáno několik zcela nových knih (např. v roce 2002 vyšla knížka od H. Kucukové nazvaná *The role of the Bektashis in*

---

<sup>128)</sup> Tento titul existuje rovněž v anglické verzi: SCHIMMEL, A.: *Mystical dimensions of Islam.*, University of North Carolina Press: 1975.



*Turkey's national struggle*), které mohou být dobrým zdrojem informací k dalšímu, úžeji zaměřenému studiu bektášije. Jako velmi dobrý zdroj informací nelze v současné době opomíjet ani internet. Celá řada súfijských řádů včetně bektášije dnes již provozuje vlastní internetové stránky s mnoha zajímavými texty a odkazy; internet je mnohdy jediným zdrojem průběžně aktualizovaných informací.

Případné další, úžeji zaměřené studium bektášije se může ubírat mnoha směry a bylo by přínosné. Jako velice zajímavou bych vnímal práci zabývající se například moderními dějinami bektášije, jejími řádovými rity a zvyky nebo práci mapující odraz bektášijských myšlenek v literatuře nebo v umění. Na tomto místě je však nutné zmínit, že takové studium předpokládá vedle znalosti západních jazyků ještě alespoň znalost osmanské, resp. moderní turečtiny. Vzhledem k tomu, že velká část textů je k dispozici pouze ve formě rukopisu a jsou archivovány jen ve vybraných institucích, vyžadovalo by takové studium cestu do zahraničí.

## 7. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### A) KNIŽNÍ PUBLIKACE

BIRGE, J.K.: *The Bektashi order of dervishes*.  
Hartford Seminary Press, Hartford: 1937.

FAROQHI, S.: *Der Bektaschi Orden in Anatolien*.  
Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, Wien: 1981.

FORWARD, M.: *Mohammed - der Prophet des Islam. Sein Leben und seine Wirkung*.  
Herder Verlag, Freiburg: 1998.

GOLDZIER, I.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*.  
E. J. Brill, Leiden: 1920.

GOLDZIER, I.: *Vorlesungen über den Islam*.  
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg: 1925.

GOMBÁR, E.: *Moderní dějiny islámských zemí*.  
Nakladatelství Karolinum, Praha: 1999.

GROSS, E.: *Das Vilâyet-nâme des Hâğgî Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium*.  
Mayer & Müller, GmbH., Leipzig: 1927.

HAAS, A.: *Die Bektasî: Riten und Mysterien eines islamischen Ordens*.  
EXpress Edition, GmbH, Berlin: 1987.

HALM, H.: *Die Schiiten*.  
C.H. Beck Verlag, München: 2005.

HASLUCK, F.W.: *Christianity and Islam under the Sultans., Vol. I, II*.  
Clarendon Press, Oxford: 1929.

HRBEK, I. (přel.): *Korán*.  
Nakladatelství Odeon, Praha: 1991.

JACOB, G.: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*.  
Mayer & Müller Verlag, Berlin: 1908.

JACOB, G.: *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*.  
Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften, München: 1909.

JÄSCHKE, G.: *Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*.  
E. J. Brill, Leiden: 1951.

KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*.  
Nakladatelství Vyšehrad, Praha: 1998.

KROPÁČEK, L.: *Moderní islám I.*

SPN, Praha: 1971.

KŘÍKAVOVÁ, A. a kol.: *Islám - ideál a skutečnost.*

Nakladatelství Panorama, Praha: 1990.

LEWIS, B.: *Dějiny Blízkého východu.*

Nakladatelství Lidové noviny, Praha: 1997.

MEIER, F.: *Abū Saʿīd-i Abū-l-Hayr: Wirklichkeit und Legende.*

Acta Iranica - textes et mémoires. E.J. Brill, Leiden: 1976.

OSTŘANSKÝ, B.: *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky.*

Vydal Orientální ústav AV ČR, Praha: 2004.

PLÓTÍNOS: *O klidu.*

Vydal Petr Rezek, Praha: 1997.

SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.*

Insel Verlag, Frankfurt a/M: 1995.

SCHIMMEL, A.: *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik.*

C. H. Beck Verlag, München: 2000.

ŠTIVAR, J. B. (red.): *Františkánské prameny I. Spisy sv. Františka a sv. Kláry.*

Nakladatelství T. Ježek - Ottobre 12, Velehrad: 2001.

TAUER, F.: *Svět islámu, jeho dějiny a kultura.*

Nakladatelství Vyšehrad, Praha: 1984.

VESELÝ, R.: *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století I., II.*

Univerzita Karlova, Praha: 1991.

## **B) STUDIE A ČLÁNKY**

ABIVA, H.: *Baba Rexheb. A Sufi Saint for America.*

In: <http://www.bektashi.net/bio-babarexheb.html> (10/01/2006)

ABIVA, H.: *A glimpse at Sufism in the Balkans.*

In: <http://www.alevibektasi.org/xabiva.htm> (04/03/2004)

ALGAR, A.: *Food in the life of the tekke.*

In: LIFCHEZ, R. (ed.): *The dervish lodge.*

University of California Press, Berkeley & Los Angeles: 1992., s. 296 - 303.

AMORETTI, B. S.: *Die historische Entwicklung der Sekten im Islam.*

In: *Der Islam III (Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit).*

W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart: 1990., s. 100 - 156.

- BABA REXHEB: *The organization of the Bektashi community*.  
In: <http://www.bektashi.net/beliefs-org.html> (03/02/2006)
- BARNES, J.R.: *The dervish orders in the Ottoman Empire*.  
In: LIFCHEZ, R. (ed.): *The dervish lodge*.  
University of California Press, Berkeley & Los Angeles: 1992., s. 33 - 48.
- BROWNE, E.G.: *Further notes on the literature of the Hurufis and their connection with the Bektashi order of dervishes*.  
In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907, s. 533 - 581.
- BROWNE, E.G.: *Some notes on the literature and doctrines of the Hurūfī sect*.  
In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1898, s. 61 - 94.
- HENDRICH, B.: *Die Feierlichkeiten von Hadschi Bektasch [2001]*.  
In: <http://www.alewiten.com/diefeierlichkeiten.htm> (02/03/2004)
- KISSLING, H.J.: *Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reiche*.  
In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 103 (1953), s. \*18 - \*28.
- KISSLING, H.J.: *Zur Frage der Anfänge des Bektaşitums in Albanien*.  
In: *Oriens. Journal of the International Society for Oriental Research*, 15 (1962), s. 281 - 286.
- LAPIDUS, I.M.: *Sufism and Ottoman Islamic society*.  
In: LIFCHEZ, R. (ed.): *The dervish lodge*.  
University of California Press, Berkeley & Los Angeles: 1992., s. 15 - 32.
- MENZEL, Th.: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-tāğ*.  
Festschrift für G. Jacob. Otto Harrassowitz, Leipzig: 1932, s. 174 - 199.
- MENZEL, Th.: *Die ältesten türkischen Mystiker*.  
In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 79 (1925), s. 269 - 289.
- NICHOLSON, R.: *A historical enquiry concerning the origin and development of Sufism*.  
In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 303 - 348.
- RITTER, H.: *Die Anfänge der Hurūfīsekte*.  
In: *Oriens. Journal of the International Society for Oriental Research*, 7 (1954), s. 1 - 54.
- SOILEAU, M.: *The commemoration of Ashura in Bektashi tradition*.  
In: <http://www.bektashi.net/beliefs-ashura1.html> (07/02/2006)
- SCHIMMEL, A.: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*.  
In: *Der Islam III (Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit)*.  
W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart: 1990., s. 157 - 266.
- SCHMID, Th.: *Europas letzte Derwische*.  
In: [http://steppenreiter.de/europas\\_letzte\\_derwische.htm](http://steppenreiter.de/europas_letzte_derwische.htm) (02/03/2004)
- TRIX, Fr.: *The resurfacing of Islam in Albania*.  
In: *East European Quarterly*, 1994, s. 533 -
- VEHBIU, A.: *Cultural aspects of religion in Albania*.  
In: <http://members.aol.com/Plaku/religio.htm> (04/03/2004)

ZEIDAN, D.: *The Alevi of Anatolia*.

In: <http://www.angelfire.com/az/rescon/ALEVI.html> (02/03/2004)

ZHELYAZKOVA, A.: *The Islamisation of the Albanians and its impact on the Albanian religious identity*.

In: [http://www.omda.bg/imir/studies/alban\\_id18-25.html](http://www.omda.bg/imir/studies/alban_id18-25.html) (04/03/2004)

Albania - Religion: *Before 1944*.

In: U.S. Library of Congress: <http://www.countrystudies.us/albania/55.htm> (04/03/2004)

Albania - Religion: *Hoxha's antireligious campaign*.

In: U.S. Library of Congress: <http://www.countrystudies.us/albania/56.htm> (04/03/2004)

Albania - Religion: *The revival of religion*.

In: U.S. Library of Congress: <http://www.countrystudies.us/albania/57.htm> (04/03/2004)

### **C) ENCYKLOPEDIE**

HUGHES, Thomas P.: *Lexikon des Islam*.

Fourier Verlag, Wiesbaden: 1995.

ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, CD-ROM Edition. Koninklijke Brill NV, Leiden: 2001.

Čerpáno bylo z následujících hesel: Bektāshīyya, Dhikr, Hurūfiyya, Kalandariyya, al-Khadir, Mī<sup>c</sup>rādī, Tasawwuf.

### **D) MOTTO (s. 6)**

Autor básně: Yunus Emre (z. kol. 1320), považovaný za prvního tureckého mystického básníka.

In: [http://www.cs.rpi.edu/~sibel/poetry/poems/yunus\\_emre/english](http://www.cs.rpi.edu/~sibel/poetry/poems/yunus_emre/english)

(Přeložil: Taner Baybars, do Čj přeložili P. Dubec a V. Engelthaler)

# ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Bachelor-Arbeit beschäftigt sich mit der Bektaschiyya, einem der vielen islamischen mystischen Orden. Die Bektaschiyya besteht bis heute und ihre Anhänger befinden sich vor allem in der Türkei, in Albanien, in Mazedonien und in den Vereinigten Staaten. Das Ziel der Arbeit besteht jedoch darin, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Lehre darzustellen. Dem unterliegt auch der Aufbau meiner Arbeit.

Der Bektaschi-Orden bildet trotz aller seiner spezifischen Lehren immer noch einen Bestandteil des Sufismus. Diese Tatsache läßt sich nicht ganz beiseite lassen und aus diesem Grunde zeigen die ersten drei Kapitel zumindest am Rande die Problematik der islamischen Mystik auf. Diese Abhandlung kann als allgemeine Einführung in die gesamte Bachelor-Arbeit verstanden werden und gleichzeitig auch als Teil einer eigenen Erklärung der Bektaschi-Lehre.

Man wird bereits in diesem Teil der Arbeit stufenweise mit wichtigen (arabischen) Ausdrücken der islamischen Mystik bekannt gemacht, auf die man nicht nur in der fachbezogenen Literatur trifft, sondern auch hier im vorletzten Kapitel.

Das vierte Kapitel hat zum Thema die geschichtliche Entwicklung der Bektaschiyya. Der Orden hat sich vor allem auf dem Gebiet des hier später entstandenen Osmanischen Reichs konsolidiert und entfaltet. Zwischen seiner Geschichte und der von Bektaschiyya lassen sich mehrere Berührungspunkte verzeichnen, was auch mit der Verankerung der Bektaschis bei den Janitscharen (die Elitetruppen des Osmanischen Reichs), zu deren geistigen Beratern sie wurden, zusammenhängt. Als das Osmanische Reich neue Gebiete auf dem Balkan erobert hatte, konnte sich der Orden auch hier verbreiten, vor allem in Albanien und Mazedonien; doch seine Spuren lassen sich ebenso auf dem Gebiet des heutigen Ungarn finden.

Aus geographischer Sicht verfolgt deshalb die geschichtsbezogene Abhandlung die Entwicklung des Ordens auf dem Hintergrund des politischen Geschehens im Osmanischen Reich, sowie zum Schluss in den USA und in Albanien, welches in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts für die Bektaschiyya quasi zu einem Zufluchtsort geworden ist. Chronologisch gesehen beginnt die Abhandlung mit den Ereignissen des 13. Jahrhunderts, da in dieser Zeit sich die Bektaschiyya zu bilden anfang, und endet in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Bektaschi-Lehre. Sie hat sich nach und nach gebildet und die Bektaschiyya scheint, Gedanken aus anderen Religionsströmungen übernommen und sie sich anschließend auf spezifische Weise angepasst zu haben.

Von daher ist dieses Kapitel in zwei Teile gegliedert, die aufzeigen, welche Aspekte die Bektaschiyya mit anderen islamischen Orden teilt und auf der anderen Seite ihre spezifische Lehre, die den Orden aus dem Rahmen der islamischen Orthodoxie ausschließt.

# SEZNAM PŘÍLOH

- **Příloha č. 1**      **Poznámka k přepisu arabských slov (s. i)**
- **Příloha č. 2**      **Seznam vybraných arabských termínů a jejich tureckých  
evivalentů (s. ii – iii)**
- **Příloha č. 3**      **Obrazová příloha (s. I – XIV)**



## POZNÁMKA K PŘEPISU ARABSKÝCH SLOV

V celé této práci jsem se při přepisu arabských slov a vlastních jmen řídil způsobem přepisu, který ve své publikaci *Duchovní cesty islámu* (Vyšehrad, <sup>1</sup>1998) používá a na straně 275 shrnuje L. Kropáček. Tuto poznámku zde s laskavým svolením autora přejímám.

- ’** - hamza (ráz), tj. odsazení hlasu. Na počátku vlastních jmen se v přepise vynechává, protože Čech ji zde vyslovuje samozřejmě.
- ‘** - ‘ajn, hrdelnice připomínající zesílenou hamzu. V textu ji v souladu s českým běžným územ na počátku vlastních jmen nepřepisujeme (*Alí*).
- gh** - v podstatě ráčkované *r*
- q** - měkkopatrová závěrová hláska (zadní „k“). Přepisuje se takto pro přesnost podle odborného úzu, v českém kontextu je ovšem na místě vyslovovat ji prostě *k*
- h** - zahrnuje přepis 2 fonémů; neznělé hrdelnice (odborně přepisované *ḥ*) a normálního *h*
- dh** - znělé anglické *th* (např. *this*); pouze ve slově *madhhab* je zvolena jednodušší transkripce s jedním *h*: *madhab*
- th** - neznělé anglické *th* (např. *three*)
- s, d, t, z** - kromě obvyklých hlásek jsou jimi přepisovány i jejich emfatické, temně vyslovované protějšky
- w** - obouretná úžinová polosamohláska (jako v anglickém *well*). U perských a tureckých slov se tentýž znak arabského písma přepisuje ale podle skutečné výslovnosti našim *v*.
- dž** - znělý protějšek českého *č* (nikoli tedy 2 souhlásky)

V některých případech je přizpůsobována psaná podoba slov běžnému úzu i za cenu nedůslednosti. Proto se píše např. *šřa*, ale *šíté*, *šítský*.

# REJSTŘÍK VYBRANÝCH ARABSKÝCH ISLÁMSKÝCH POJMŮ A JEJICH TURECKÝCH EKVIVALENTŮ

## ARABSKY

## TURECKY

ʿábíd ( <i>pl.</i> ʿubbád)	abit ( <i>pl.</i> abitler)
ʿárif ( <i>pl.</i> ʿárifún)	arif ( <i>pl.</i> arifler)
ʿašúráʾ	aşure
ʿášiḡ	aşık
baqáʾ	beka
baraka	bereket
darwíš	derviş
dhikr	zıkır
džámiʿ	cami
fanáʾ	fena
faqír ( <i>pl.</i> fuqaráʾ)	fakir ( <i>pl.</i> fukara)
fard	farz
hadíth	hadis
haqíqa	hakikat
chalífa	halife
chánqáh	hanekâh
chirqa	hırka
ichwán	ihvan
ʿišk	işk ( <i>často se vyslovuje aşk</i> )
karáma ( <i>pl.</i> karámát)	keramet
kaškúl	keşkül
maʿrifa	marifet
madrasa	medrese
masdžid	mescit
miʿrádž	miraç
muhibb	muhip ( <i>pl.</i> muhipler)
muráqaba	murakabe
muríd	mürít
muršid	mürşit
mušáhada	müşahede

nabí ( <i>pl.</i> anbijá')	peygamber ( <i>pl.</i> peygamberler)
qutb	kutup
ribát	ribat
sadždžáda	seççade
sajjid ( <i>pl.</i> asjád)	seyyid ( <i>pl.</i> sadat)
salát	namáz
silsila	silsile
sulúk	süluk
sunna	sünnet
šadžara	şecere
šajch/šejch	şeyh / baba
šarí <sup>c</sup> a	şeriat
šaríf ( <i>pl.</i> ašráf)	şerif ( <i>pl.</i> eşraf)
tádž	taç
tanásuch	tenasuh
taqíja	takiye
taríqa	tarikat
tasawwuf	tasavvuf (sufilik)
tasbíh (subha)	tesbih
tawakkul	tevekkül
tawhíd	tevhit
walí ( <i>pl.</i> awlijá')	veli ( <i>pl.</i> evliya)
waqf ( <i>pl.</i> awqáf)	vakıf ( <i>pl.</i> evkaf)
wilája	velayet
záhid ( <i>pl.</i> zuhhád)	zahit ( <i>pl.</i> zahitler)
záwija	zaviye (= tekke)



Obr. 1

HADŽI BEKTÁŠ VELI

(dílo neznámého bektášijského umělce, originál uložen v Hacı Bektaş Müzesi - tehdejším hlavním řádovém domě)



Obr. 2

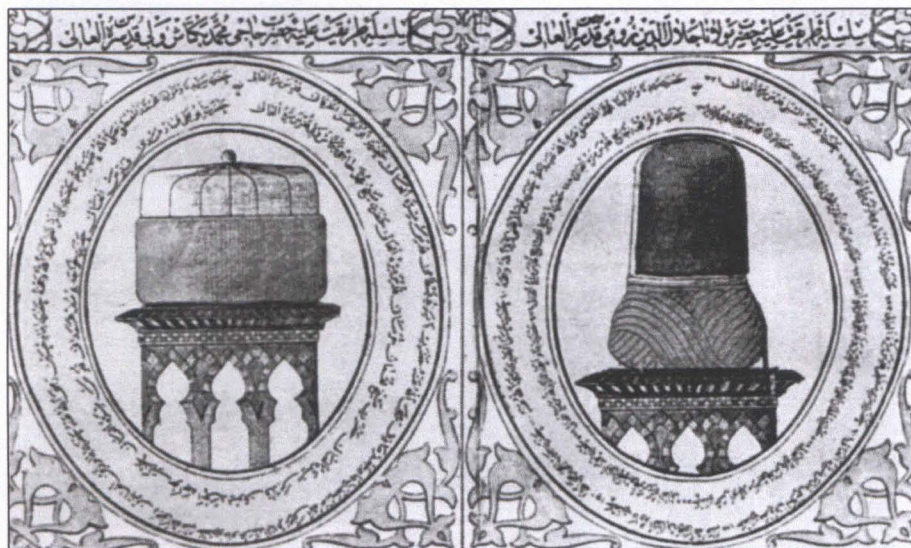
SOCHA HADŽI BEKTÁŠE VELIHO V HADŽIBEKTÁŠI, TURECKO





Obr. 3

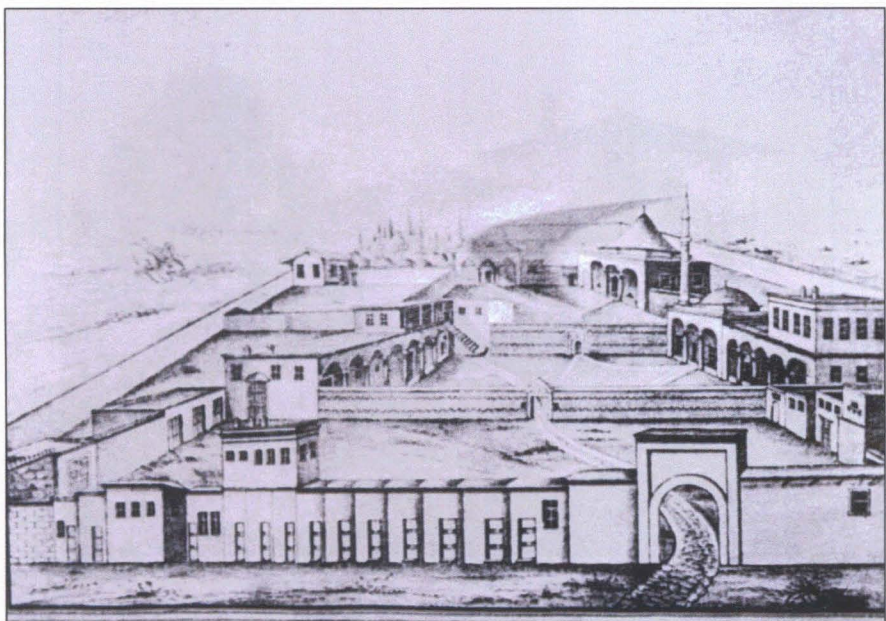
BÁLIM SULTÁN, POVAŽOVANÝ ZA DRUHÉHO PATRONA (*PIR-I SANI*) BEKTÁŠÍJE  
(dílo neznámého bektášíjského malíře)



Obr. 4

DERVÍŠSKÁ POKRÝVKA HLAVY (*TÁDŽ*) BEKTÁŠÍJE (vlevo) A MEVLEVÍJE





Obr. 5

HLAVNÍ ŘADOVÝ DŮM (*PIR EV*) BEKTÁŠIJE V HADŽIBEKTÁŠI, TURECKO



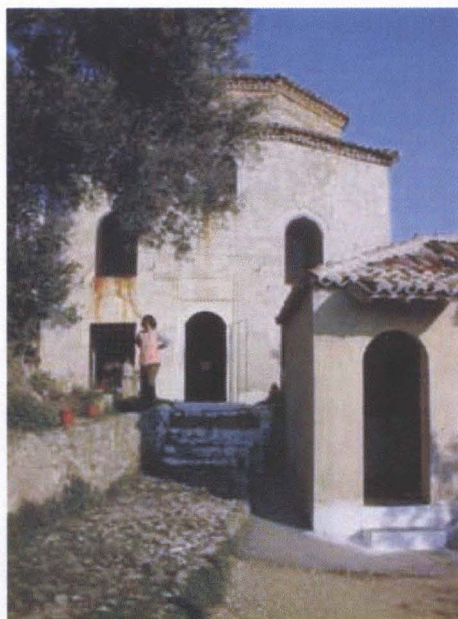
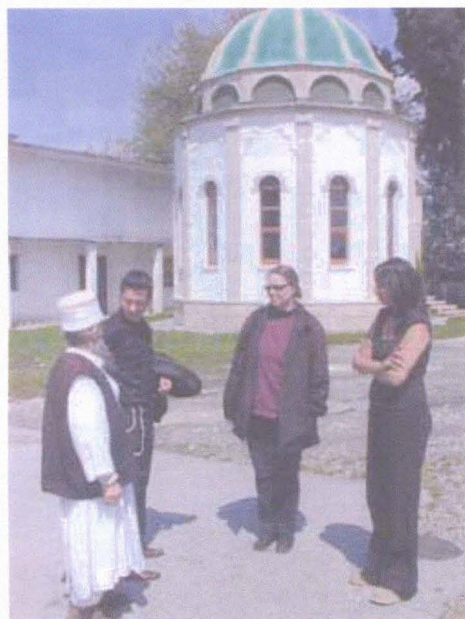
Obr. 6

HROBKA (*TÜRBE*) HADŽI BEKTÁŠE VELIHO V HADŽIBEKTÁŠI, TURECKO





Obr. 7  
BEKTÁŠÍJSKÁ TEKKE, OKRES KRUJË, ALBÁNIE



Obr. 8 a 9  
BEKTÁŠÍJSKÉ TEKKE, OKRES KRUJË, ALBÁNIE



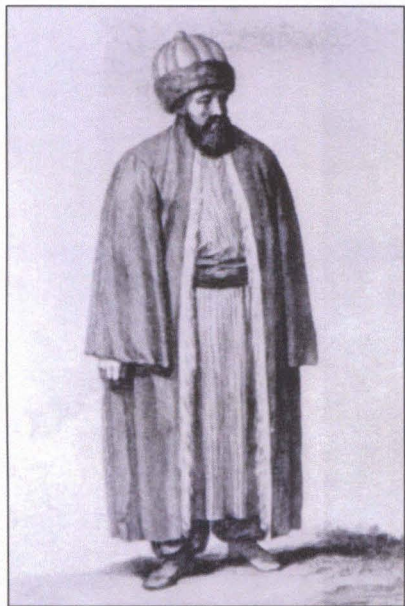


Obr. 10  
BEKTÁŠÍJSKÁ TEKKE, VLORĚ, ALBÁNIE  
(foto Ervin Ruci)



Obr. 11  
HARABATI BABA TEKKE, TETOVO, MAKEDONIE

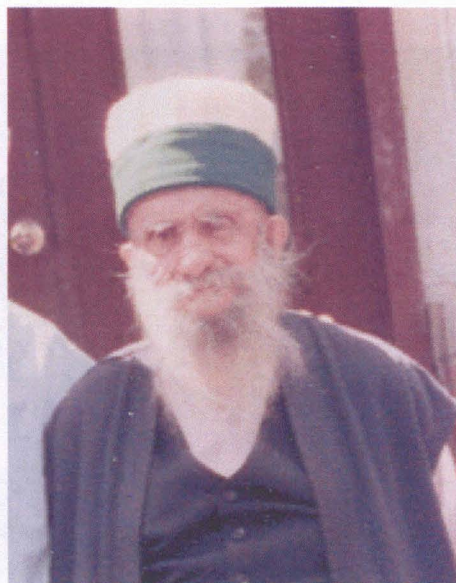




Obr. 12  
BEKTÁŠÍJSKÝ ŠEJCH

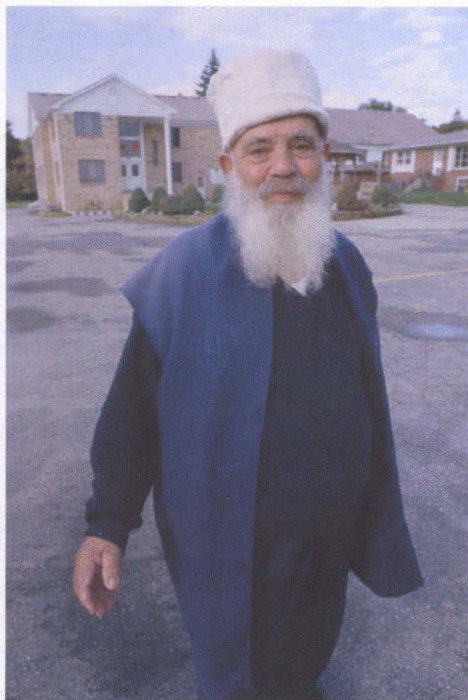


Obr. 13  
BEKTÁŠÍJSKÝ DERVÍŠ



Obr. 14  
BABA REXHEB (1901-1995)  
ZAKLADATEL A BABA PRVNÍ ALBÁNSKÉ TEKKE BEKTÁŠÍJE V U.S.A.





Obr. 15  
BEKTÁŠÍJSKÝ DERVÍŠ  
V POZADÍ PRVNÍ ALBÁNSKÁ TEKKE BEKTÁŠÍJE V U.S.A. (TAYLOR, MICHIGAN)  
(foto Bill McNeece)



Obr. 16  
BEKTÁŠÍJSKÝ BABA V MEYDANU (SPOLEČNÁ MODLITEBNÍ MÍSTNOST)  
PRVNÍ ALBÁNSKÉ TEKKE BEKTÁŠÍJE V U.S.A.  
(foto Bill McNeece)





Obr. 17

OKŘÍDLENÝ KŮŇ BURÁQ JEDNÉ NOCI PŘENESL MUHAMMADA Z MEKKY DO JERUZALÉMA,  
ODKUD POTÉ PROROK VYSTOUPIL NEBESY AŽ DO BEZPROSTŘEDNÍ BLÍZKOSTI BOŽÍ

(malíř: neznámý, kaligraf: Sultán Muhammad Núr, Buchára, 16. století)



Obr. 18

CHIDR A ILJÁS U PRAMENE ŽIVOTA

(autor: islámský mystik a indoperský básník Amír Chusrau, zvaný Dihlavi, z. 1325)





Obr. 19  
NEJVYŠŠÍ JANIČÁRSKÝ VELITEL (AĞA)  
(autor: Le Hay, 19. století)

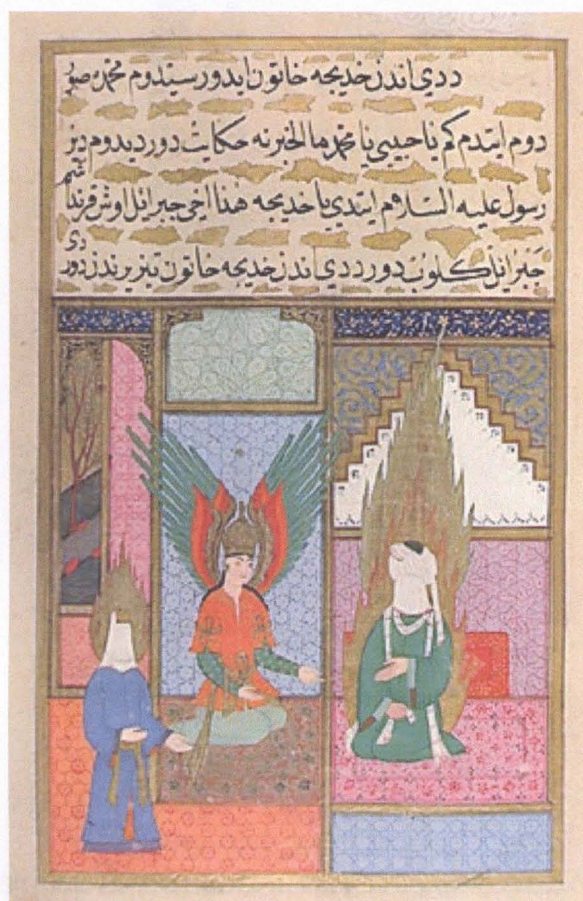


Obr. 20  
JANIČÁRSKÝ DŮSTOJNÍK  
(autor: Le Hay, 19. století)



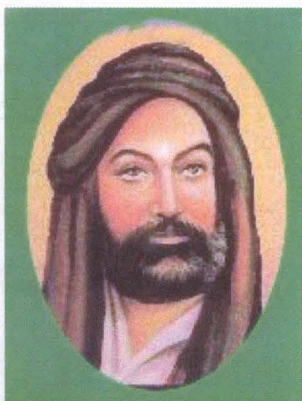
Obr. 21  
JANIČÁŘI  
(19. století)



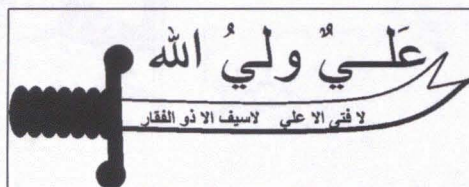


Obr. 22

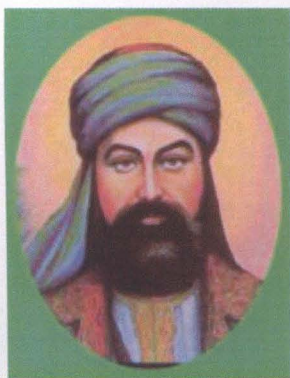
ARCHANDĚL GABRIEL OZNAMUJE MUHAMMADOVI BOŽÍ VŮLI,  
 MUHAMMADOVA TVÁŘ JE PŘITOM Z ÚCTY ZAKRYTA  
 (osmanská miniatura, kol. 1595, dílo uloženo v Topkapı Sarayı Müzesi, Istanbul)



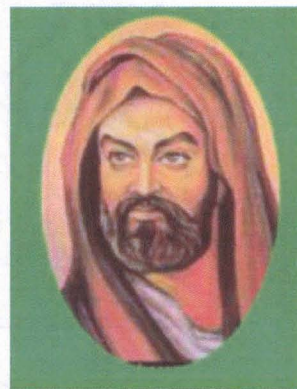
Obr. 23  
ALÍ IBN ABÍ TÁLÍB  
(1. imám)



Obr. 24  
MEČ ZVANÝ „DHÚ-L-FIQÁR“,  
KTERÝ PODLE ŠÍITSKÉ TRADICE ZDĚDIL ALÍ PO PROROKOVI JAKO ZNAMENÍ MOCI  
TEXT NAD MEČEM: ‘Alí walíju-lláh (Alí je přítel Boží)  
TEXT NA ČEPELI: Lá fatá illá ‘Alí, lá sajf illá dhú-l-fiqár (Není hrdiny kromě Alího, není meče kromě dhú-l-fiqáru)



Obr. 25  
AL-HASAN  
(2. imám)



Obr. 26  
AL-HUSAJN  
(3. imám)





Obr. 27

AL-HUSAJNŮV SYN ALÍ AL-AKBAR  
UMÍRÁ V NÁRUČI SVÉHO OTCE

(iránská litografie z 19. století)



Obr. 28

AL-HUSAJN SE DÍVÁ NA MRTVÁ TĚLA SVÝCH PŘÍBUZNÝCH

Výše: Alí al-Akbar jako nemluvně (hlava mu byla uťata)

Níže: Al-Abbás s uťatými pažemi

(převzato z perského pašijového příběhu *Zubdat al-Masá'ib*)





Obr. 29

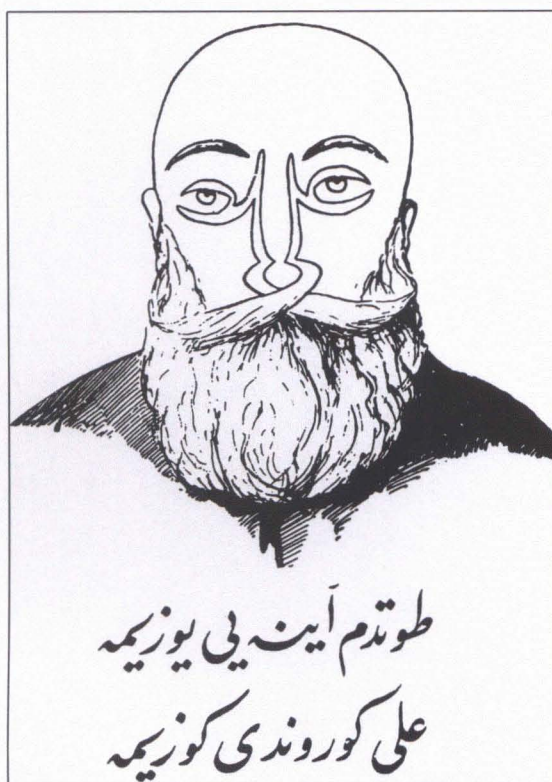
KALIGRAFIE VE FORMĚ ZRCADLOVÉHO PÍSMĀ: „Muhammad, Alí, Hasan, Husajn, Fátima“  
(dílo neznámého bektášijského kaligrafa)



Obr. 30

KALIGRAFIE VE FORMĚ ZRCADLOVÉHO PÍSMĀ: „Alí“  
(autor: bektášijský kaligraf Alí, 1907)





Obr. 31

BEKTÁŠÍJSKÁ KALIGRAFIE VE FORMĚ TVÁŘE

DVOJVERŠÍ: „Když jsem pohlédl do zrcadla, zjevil se mi Ali.“

